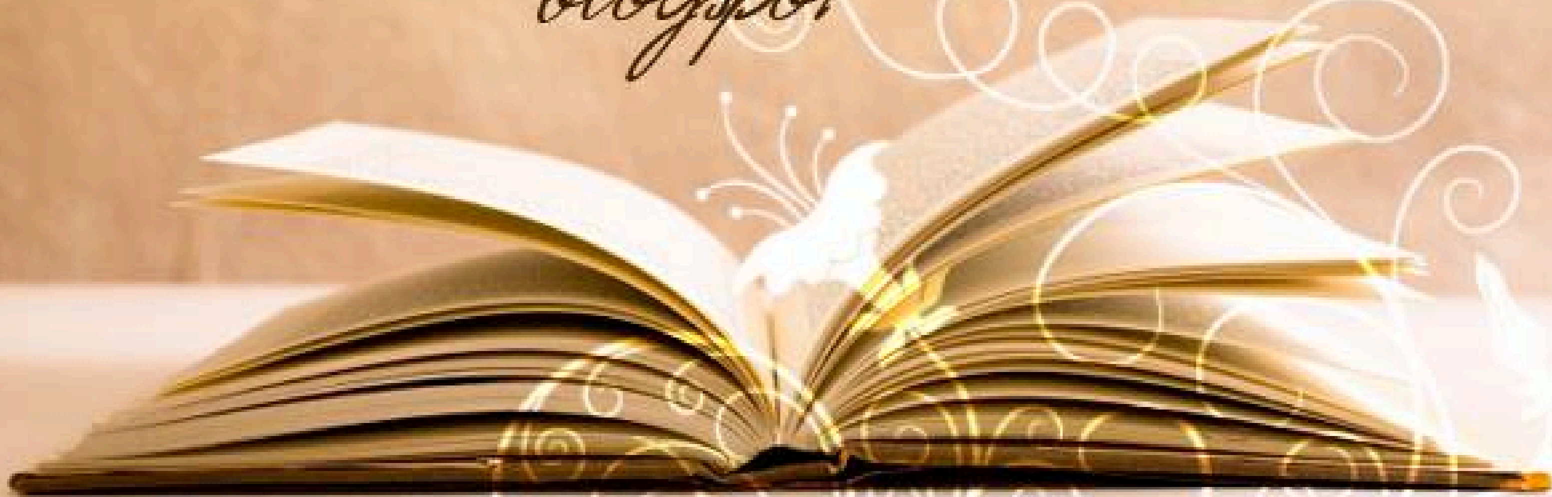
مدونة النقد النصي للعهد القديم

old-criticism.blogspot.com

نحن مجموعة من طلبة العلم المُهتمين بما يسمى بعلم
" النقد النصي للعهد القديم "
هدفنا نشر هذا العلم النفيس والتعريف به
فمازال نقد نصوص العهد القديم علماً مهضوم الحق في ظل
إهتمام متزايد بدراسة " علم النقد النصي للعهد الجديد "
ونسعى - ونسأل الله أن يمكننا من ذلك - إلى توسيع قاعدته
البحثية وتعريبه ، واضعين ما يتيسر من أدوات تساعد الباحث ،
وخلاصة إنتاجنا وكتاباتنا والإخوة من أبحاث ومقالات على
الشبكة .
ونسأل الله العلي الكريم أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه
الكريم دون أي غرض للشهرة و الرياء .

Old Criticism blogspot



مدخل نقدى
إلى
أسفار العهد القديم

تأليف

أ.د. محمد خليفة حسن أحمد
أستاذ الدراسات اليهودية
قسم اللغات الشرقية وآدابها
كلية الآداب - جامعة القاهرة

دار الثقافة العربية
٢٠٠٢



بســـم الله الرحمـن الـــرحـــيم



المحتويـــــــات

الباب الثاني

أسفار الأنبياء

المقدمــــة

العهد القديم هو كتاب اليهود المقدس الذي يضم ثلاثة أقسام رئيسية هي التوراة والأنبياء والمكتوبات. وتسميته بالعهد القديم أو العهد العتيق تسمية مسيحية غير مقبولة عند اليهود لأن فيها إشارة إلى أن العهد المعطى لبني إسرائيل عهد قديم حل محله عهد جديد معطى للأمة المسيحية الجديدة حيث استخدم رجال الكنيسة المسيحية الأولى المصطلحات : «العهد الجديد» في مقابل «العهد القديم»، ومصطلح «أورشليم الجديدة» في مقابل «أورشليم القديمة»، و «أورشليم السماوية» في مقابل «أورشليم الأرضية» وقد ضمت الكنيسة أسفار العهد القديم اليهودية إلى أسفار العهد الجديد المسيحية في كتاب واحد تحت مسمى «الكتاب المقدس» معترفة للعهد القديم بقداسته وموظفة مادته في خدمة العهد الجديد وتفسير العديد من المفاهيم والمعتقدات الدينية المسيحية وبخاصة عقيدة الخلاص والمسيح المخلص.

أما التسمية اليهودية لكتاب العهد القديم فهي «الكتاب العبري» The Hebrew Bible أو الكتاب The Bible ويعرف أيضا بإسمه العبري المقرا המקרא بمعنى المقروء كما يعرف اختصارا بـ «التناخ» وهي اختصار التسمية العبرية תורה נביאים וכתובים التوراة والأنبياء والمكتوبات وهي تتكون من الحروف الأولى لأسماء هذه الأقسام الثلاثة في اللغة العبرية.

وتتنوع مادة كتاب العهد القديم بين مادة أساسية مصدرها الوحي الإلهي اختلطت بالمادة الإنسانية الهادفة إلى شرح وتفسير مادة الوحي الإلهي. وقد سمح تاريخ نص العهد القديم ككتاب لم تتم تثبيت نصوصه لفترة طويلة من الزمن بدخول مواد تفسيرية متعددة ضمت إلى مادته الأصلية ونظرا لطول الفترة الزمنية التي عاشها النص قبل التثبيت فقد تعددت مصادر العهد

القديم واختلطت مواتها داخل الأسفار. ومع إخضاع نصوص العهد القديم لعمليات النقد التاريخي والأدبي توصل علماء النقد إلى تحديد مصادر العهد القديم، وتحديد المواضع التي تنتمي إلى كل مصدر.

ونظراً لتنوع مادة العهد القديم فقد جذب العهد القديم اهتمام علماء الدين والمؤرخين والأدباء والنقاد. وتطورت اتجاهات نقدية غطت كل مجالات العهد القديم وأهمها المجالات الدينية والتاريخية والأدبية وقد كان للمسلمين السبق في إخضاع نصوص العهد القديم للتحليل العلمي والنقد الديني والتاريخي والأدبي ويعود إليهم الفضل في تطوير نظرية المصادر الإنسانية للعهد القديم وهي النظرية التي استفاد منها وطورها في العصر الحديث المستشرق الألماني يوليوس فلهاوزن مؤسس علم نقد الكتاب المقدس Biblical Criticism.

وتشتمل مادة العهد القديم في المقام الأول على مادة دينية تخص ديانة بني إسرائيل بما احتوت من عقائد وشرائع ومفاهيم دينية. كما يحتوي العهد القديم على تاريخ لأنبياء بني إسرائيل ودعوتهم من خلال أقوال الأنبياء الذين سجلها تلاميذهم في أسفار نسبت إليهم بأسمائهم وبالإضافة إلى المادة الدينية الخاصة بالدين والعقيدة والتشريعات توجد مادة تاريخية ضخمة تمتد من بداية تاريخ الخليقة وتنتهي مع نهاية العهد القديم في القرن الثاني قبل الميلاد. وهي بمثابة عرض للتاريخ الإنساني منذ بدايته وعرض مفصل لتاريخ جماعة بني إسرائيل يصل إلى ذروته في عرض تاريخ مملكة داود وسليمان عليهما السلام – مرورا بعصر القضاة – ونهاية مملكتي إسرائيل الشمالية ويهوذا الجنوبية وسقوط هاتين المملكتين على يد الآشوريين والبابليين والدخول بعد ذلك في العصرين الفارسي واليوناني. ويختلط بهذه المادة التاريخية تفسير إسرائيلي لأحداث التاريخ القديم ووقائع التاريخ الإسرائيلي في علاقته بالتاريخ العام للبشرية بمعنى أن العهد القديم يعطي تاريخا وتفسيرا للتاريخ

في نفس الوقت من زاوية دينية توضح الفهم التاريخي لدى الإسرائيليين القدامى.

وتكتمل أسفار العهد القديم بكتب الحكمة التي سميت بالمكتوبات وهي تضيف إلى المادة الدينية والتاريخية مادة جديدة ذات طبيعة أدبية لأنها أتت في شكل القصة والرواية والقصيدة الشعرية والمثل والحكمة والأغنية وغير ذلك من الأشكال الأدبية. وهي من ناحية المضمون تختلف عن مادة التوراة وأسفار الأنبياء إذ تسيطر عليها موضوعات الحكمة مع قليل من التفلسف المردود إلى مؤثرات أجنبية.

أما عن طبيعة هذا المدخل الذي نقدمه لأسفار العهد القديم فهو يجمع بين الدراسة الوصفية لمحتوى أسفار العهد القديم وأفكارها الدينية والفلسفية والأخلاقية والدراسة النقدية التي تهتم بتوضيح المشاكل النقدية المرتبطة بكل سفر من الأسفار من حيث البنية الأدبية والتأليف وزمن كتابة السفر. ويدخل ضمن هذه الدراسة النقدية الاهتمام بتوضيح الهوية المصدرية لمادة الأسفار، ومحاولة توضيح جهود علماء النقد في تحديد ما ينتمي إلى المصادر اليهوية والإلوهيمية والكهنوتية والتثنوية باعتبار أن هذه المصادر مفاتيح ضرورية لفهم محتويات العهد القديم وتفسير الاختلافات والتناقضات الواردة في بعض مادته وتعليل التكرار في رواية الكثير من أحداثه التاريخية ومفاهيمه الدينية.

وبالنسبة للترتيب الذي اتبعناه في تصنيف الأسفار فقد أخذنا بالترتيب التقليدي المستقر لدى علماء النقد مع تجاوز بعض الاختلافات عندهم وعلى هذا الأساس قسمنا العهد القديم إلى أقسامه الثلاثة المعهودة وهي التوراة والأنبياء والمكتوبات وتم تخصيص باب لكل قسم منها . ولا يوجد اختلاف بين العلماء حول ترتيب أسفار التوراة على النحو التالي : التكوين والخروج واللاويين والعدد والتثنية. وبالنسبة للقسم الثاني سرنا على التقسيم التقليدي إلى الأنبياء الأوائل والأنبياء الأواخر ثم قسمة الأنبياء الأواخر إلى أنبياء كبار وأنبياء صغار.

وتضم أسفار الأنبياء الأوائل : يشوع والقضاة وصموئيل الأول والثاني والملوك الأول والثاني. ويضم الأنبياء الأواخر الكبار إشعياء وإرميا وحزقيال، ويضم الأنبياء الأواخر الصغار مجموعة الأنبياء الإثني عشر مرتبين على النحو التالي : هوشع، يوئيل، عاموس، عوبديا، يونان، ميخا، ناحوم، حبقوق، صفنيا، حجي، زكريا، ملاخي.

أما القسم الثالث وهو المكتوبات، فيشتمل على أسفار المزامير، أيوب، الأمثال، راعوث، نشيد الأناشيد، الجامعة، المراثي، إستير، دانيال، أخبار الأيام الأول والثاني، عزرا، نحميا. وبالنسبة لهذا القسم الأخير توجد بعض الاختلافات في ترتيبها عند علماء النقد.

فأحيانا يقدم سفر الأمثال على سفر أيوب وأحيانا يقدم أيوب على المزامير والأمثال كما هو الحال في الترجمة العربية. وعادة ما تضم أسفار راعوث ونشيد الأناشيد والجامعة والمراثي وإستير في مجموعة واحدة تحمل إسم «المجلات الخمس» أو «اللفائف الخمس» وأحيانا يتم اخراج سفر راعوث من المجموعة ووضعه بين القضاة وصموئيل الأول باعتباره من الأنبياء الأوائل والكتب التاريخية. وهذا هو وضعه في الترجمة العربية. وأيضا نجد المراثي تأتي في بعض النسخ بعد سفر إرميا وتسمى مراثي إرميا. وقد التزمنا في ترتيب هذا القسم الثالث بعامل منهجي موضوعي أخذ به بعض النقاد وهو إجراء تقسيم داخلي لهذه المجموعة على أساس من وحدة الموضوع. وهي وحدة نسبية لكنها مفيدة في تصنيف القسم الثالث من العهد القديم فهناك أسفار تجمعها الحكمة كموضوع أساسي وهي المزامير وأيوب والأمثال. وهناك المجلات الخمس التي استخدمت تراثيا في الأعياد والمواسم الدينية الرئيسية حيث كان يقرأ نشيد الأناشيد في عيد الفصح وهو الاحتفال بذكرى الخروج، واستخدم سفر راعوث في عيد الاسابيع مع نهاية موسم الحصاد

والاحتفال بذكرى إعطاء الشريعة على جبل سيناء. أما سفر المراثي فيقرأ في التاسع من شهر آب في ذكرى سقوط أورشليم ٥٨٧ ق.م أما سفر الجامعة فهو يقرأ في عيد المظال بعد عيد الفصح بستة شهور وهو احتفال بالحصاد. وأخيرا يقرأ سفر استير في عيد البوريم وهو الاحتفال بالخلاص من العدو وتحقيق الانتصار عليه. وبسبب هذا الاستخدام لهذه الاسفار في هذه الأعياد تم وضعها معا في المخطوطات العبرية وفي النسخ المطبوعة وبنفس الترتيب وهي تتبع التقويم العبري للأعياد خلال العام حيث تبدأ بعيد الفصح في الشهر الأول من السنة العبرية.

والمجموعة الأخيرة يربطها الموضوع التاريخي فأسفار أخبار الأيام الأول والثاني وعزرا ونحميا مرتبطة معا في تناولها الفترة تاريخية واحدة وفي كونها إعادة صياغة التاريخ الإسرائيلي. وعادة ما يوضع سفر دانيال قبل هذه المجموعة الأخيرة ربما لطبيعته شبه التاريخية فهو يشتمل على مجموعة رؤى ذات طابع تاريخي بالإضافة إلى مادته التاريخية في بداية السفر وبها خلفية عن السبي وحياة اليهود في بابل.

ونرجو أن يحقق هذا المدخل إلى العهد القديم هدفه وهو التعريف الموجز بأسفار العهد القديم على مستوى الوصف وعلى مستوى التعريف بأهم المشاكل النقدية.

والله ولي التوفيق



البــــاب الأول

التـــــوراة

تمهيـــــــد

الفصـــل الأول : مصـــادر التـــوراة والعهـد القديـــم

الفصل الثانـــي : أسفـــار التـــوراة

تمهيـــــد :

يبدأ العهد القديم بمجموعة الكتب الخمسة التي تتكون من أسفار التكوين والخروج واللاويين والعدد والتثنية، وقد أطلق اليهود على هذه الكتب الخمسة إسم «التوراة» كما يطلقون عليها أحيانا إسم «الناموس» أو «القانون». وتعرف هذه الكتب الخمسة عند اليهود بالكلمات العبرية التي تبدأ بها، فأطلقوا على سفر التكوين בראשית «في البداية» وأطلقوا على سفر الخروج ואלה שמות «وهذه أسماء» وسمى سفر اللاويين ויקרא «ودعا» كما سمى سفر العدد במדבר «في البريـة» أو וידבר «وكلم»، وأطلق على سفر التثنية אלה הדברים «هذا هو الكلام».

أما الأسماء التي أطلقت على هذه الكتب في الترجمات المختلفة فهي مسميات إغريقية في معظمها انتشر استخدامها منذ أن ترجم العهد القديم إلى اللغة اليونانية وهي المسماة بالترجمة السبعينية، وأصبحت التوراة معروفة عند الاغريق بإسم «الكتب الخمسة» Pentateuch وعندما ترجمت التوراة إلى اللغة اللاتينية احتفظت الترجمة اللاتينية ببعض المسميات الإغريقية لكتب العهد القديم، ومعظم هذه المسميات تعبر عن المضمون الرئيسي أو الفكرة الرئيسية التي تدور حولها أحداث كتب العهد القديم.

وبالنسبة للتوراة فقد أطلق على السفر الأول Genesis «التكوين» لأنه يصف فكرة الخلق وتكوين المجتمع البشرى والاجناس الإنسانية كما أطلق على السفر الثانى Exodus «الخروج» لأنه يتناول قصة خروج بنى إسرائيل من مصر.

وسمى السفر الثالث «اللاويين» Leviticus إشارة إلى طبقة الكهنة من سبط لاوى، ونظراً لأن هذا السفر يتناول تفاصيل الطقوس الدينية ونظام

العبادة، وأطلق على السفر الرابع Numeri «العدد» لأنه يشمل إحصاءً لجماعة بنى إسرائيل وأسباطهم ومشائرهم – كم أطلق على السفر الخامس Deuteronomium «التثنية» فهو بمثابة تثنية القانون أو تكملة له.

ونظراً الوحدة الموضوعية والبنائية لهذه الكتب الخمسة ضمت فى كتاب واحد وهى تشتمل على مجموعة من الأحداث المتصلة المرتبطة التى تبدأ بخلق العالم وتنتهى بموت النبى موسى عليه السلام، ولا تتوقف الأحداث بنهاية الكتب الخمسة – ولكنها تستمر فى السفر السادس من العهد القديم وهو سفر يشوع، وقد اضطر بعض العلماء إلى الحديث عن «الكتب الستة» Hexa-teuch بدلا من «الكتب الخمسة» نظرا الوحدة الموضوعية التى تربط هذه الكتب الخمسة بالكتاب السادس، هذا فى الوقت الذى تحدث فيه فريق آخر من العلماء عن الكتب الأربعة Tetrateuch، وذلك بإخراج سفر التثنية من مجموعة الكتب الخمسة، وذلك لأنه فى رأيهم عبارة عن مقدمة الأعمال التاريخية الواسعة النطاق والممتدة من عصر موسى إلى عصر السبى البابلى، والذى يطلقون عليه أحيانا عبارة «التاريخ التثنوى».

وتعتبر التوراة أو «الكتب الخمسة» الأساس الذى يقوم عليه التشريع اليهودى- وإن كان هذا لايمنع من وجود مواد قانونية وتشريعية فى كتب أخرى من العهد القديم مثل سفرى يشوع وحزقيال، ولهذا نجد أن التوراة تسمى أيضا بكتاب القانون أو الشريعة وقد زادت هذه الصفة القانونية التوراة من قداستها، وأعطتها مكانة دينية تفوق تلك التى تتمتع بها بقية كتب العهد القديم، واعترفت بها كل الطوائف اليهودية ولا تقبل طائفة السامرة غيرها من كتب العهد القديم، وليس هناك اختلاف حول قداسة التوراة وقيمتها الدينية عند اليهود، فهى الأساس الذى بنيت عليه الحياة فى المجتمع

اليهودي بل هي التي ميزت قديما اليهود عن غيرهم من شعوب العالم، وعلى أساسها أيضا يبني علماء ورجال الدين اليهود تفسيرهم وفهمهم لبقية كتب العهد القديم.

ويشمل سفر التكوين وصفا لأصل العالم والخليقة – يتلوه وصف لأصول شعب بني إسرائيل وتفسيرا لتنوع الشعوب واللغات الأنسانية. كما تتعرض التوراة لبعض المفاهيم الدينية الخاصة بالألوهية والخطيئة الإنسانية والموت، كما يشمل سفر التكوين على قصة الطوفان وتاريخ بطاركة بني إسرائيل من إبراهيم عليه السلام إلى قصة يوسف في مصر.

ويواصل سفر الخروج سرد الأحداث التي انتهت مع انتهام سفر التكوين. فنجد عرضا لقصة العبريين في مصر، ثم وصفا لأحداث الخروج من مصر وعبور البحر الأحمر إلى سيناء، وتلقي النبي موسى عليه السلام للوحي وإعطائه الوصايا العشر، ثم نجد عرضا لردة بني إسرائيل وعبادتهم العجل الذهبي ونقضهم للعهد مع الله، ويشمل سفر الخروج أيضا بعض الأجزاء القانونية مثل قوانين السبت والفصح في (الإصحاحات ١٢، ١٦) والوصايا العشر (الاصحاح ٢٠)، وبعض القوانين الأجتماعية والأخلاقية (الاصحاحات ٢١، ٢٢، ٢٣)– كما يشمل أيضا وصفا لبعض الطقوس والشعائر الدينية (الإصحاح ٢٤: ١٢– ٢٦) ووصفا لبناء تابوت العهد ومسكن خيمة الإجتماع وطريقة صنع المذبح والمنارة (الاصحاحات ٢٥– ٣١ والاصحاحات ٣٥– ٤٠).

ويشمل سفر «اللاويين» على وصف لأنواع القرابين ومناسبات تقديمها وشروطها، ثم يصف الأشياء المحرمة من الأطعمة وغيرها والنجاسة ووسائل التطهير منها والخطايا وطرق التكفير عنها، ويشمل أيضا على بعض القيم الخلقية مما يتعلق بتنظيم الأسرة والعلاقات الزوجية وبعض التحريمات

المتعلقة بالجنس. ويتعرض السفر أيضا لما يسمى بقانون القداسة الإصحاح ١٩، وعيد اليوبيل أو تقديس السنة الخمسين.

أما سفر العدد فهو يعطي عددا من الإحصاءات الخاصة بأعداد أسباط بني إسرائيل أثناء تجوالهم في الصحراء، كما يشمل أيضا على بعض القوانين التشريعية وبعض التشريعات الكهنوتية.

ويصف سفر التثنية أفعال وخطايا بني إسرائيل في الصحراء، ويشتمل على بعض قوانين التضحية والقرابين، وأيضا بعض القيم الخلقية وقوانين الزواج والعلاقات الأسرية ويشمل في إصحاحه الأخيرة خبر موت النبي موسى عليه السلام.

الفصـــل الأول

مصــادر التوراة والعهد القديم

توصل علماء نقد العهد القديم إلى تحديد عدة مصادر التوراة من أهمها:

أولاً: المصدر الألوهيمي :

يتميز هذا المصدر [١] باستخدام اللفظ «إلوهيم» للدلالة على الألوهية [٢]، في مقابل اللفظ «يهوه» المفضل عند اليهوي. وكما يتضح أخذ هذان المصدران إسميهما من لفظي الألوهية فيهما. ويحدده بعض النقاد بالقرن التاسع قبل الميلاد، بينما يؤرخ له من يعتقد في تأخره عن اليهوي بحوالي ٧٥٠ق.م. ويتضح من مادته عند مقارنتها بمادة المصدر اليهوي أنه يتخذ موقفا معارضا من الاتجاه اليهوي بصرف النظر عن قدمه أو حداثته بالنسبة لليهوي، وهنا ربما يعبر الإلوهيمي عن صورة أصلية للديانة والتاريخ خرج عليها اليهوي وعارضها، أو أن يكون الإلوهيمي مصححا اليهوي بمعارضته له وإن كنا نعتقد أن الرأي الأول هو الأصوب. ، وعلى كل يرى بعض النقاد في المصدر الإلوهيمي الرغبة في طمس الأفكار اليهوية وإحلال بدائل إلوهيمية لها [٣].

ويمكن تلخيص خصائص المصدر الإلوهيمي، والرؤية الدينية الإلوهيمية في التالي :

١- الشعور الديني العميق بطاعة الله والولاء له، ورفض الوثنية، والتأكيد على التوحيد، وعلى الوحي، ودوره في الديانة.

٢- على الرغم من وجود الإحساس الذاتي بطبيعة بني إسرائيل الخاصة إلا أن الصلة ضعيفة بين العناصر الدينية والعناصر القومية. فالعناصر

القومية لا تجذب اهتمام المؤرخ الإلوهيمي، فهو يركز على الاختيار الإلهي الديني والهدف واحد، هو عبادة الإله الواحد، وأصبح الاختيار والوعد الإلهي لبني إسرائيل مشروطا بالتوحيد [4] وهو هدف ديني خالص لا تشوبه عناصر قومية عرقية [5]. فلا يربط الإلوهيمي بين الأرض والدين كما تعبر عن ذلك عبارة «أن تملك كأن لا تملك» [6]. ونجد في هذا المصدر تخفيفا ملحوظا للعنصرية المسيطرة على المصدر اليهوي، والمصادر المتأثرة به، وعدم اهتمام واضح بفكرة «أرض إسرائيل» واعتبار (حوريب) في سيناء مسكنا للرب، فهي مهبط الوحي وليست كنعان (فلسطين).

٣- البعد الأخلاقي الواضح حيث يركز المصدر الإلوهيمي على الجانب الأخلاقي في حياة بني إسرائيل. فالوحي والشريعة يكتسبان صفة أخلاقية أكثر منها طقوسية [7]. ومن مظاهر الاهتمام بهذا البعد الأخلاقي توبيخ بني إسرائيل على نكثهم العهد بعبادتهم للعجل الذهبي أثناء غياب موسى عليه السلام لتلقي الوحي الإلهي، وتوضيح واجبات بني إسرائيل تجاه الرب، والجار، والحض على احترام الجار وأشيائه. كما أن نظرة الإلوهيمي التاريخية نظرة أخلاقية فاختيار يعقوب عليه السلام يتم على أساس خلقي، والهدف من قصة يوسف عليه السلام هدف اخلاقي، كما أن خيانة بني إسرائيل هي السبب في وقوع الهزيمة بهم على يد العمالقة والكنعانيين [8]. ويتضح من الإلوهيمي رغبته في تبرئة ابراهيم ويعقوب عليهما السلام من الأخطاء [9]. إلى غير ذلك من المظاهر الموحية بهذا الاهتمام الأخلاقي المسيطر على نظرة الإلوهيمي الدينية والتاريخية. وتتوغل هذه النظرة الأخلاقية إلى النظرة المستقبلية فيما يختص بمصير بني إسرائيل، فيتوقع المصدر الإلوهيمي نزول العقاب الإلهي ببني إسرائيل، وهو عقاب يجلب الدمار العام، ويحقق سقوط بني إسرائيل بسبب تركهم للعبادة الصحيحة، وهجرهم لوصايا الرب [10].

٤- سيطرة رؤية الأنبياء على نظرة المؤرخ الإلوهيمي الذي يهتم كثيرا بالأنبياء. ويصدر على بني إسرائيل أحكاما مشابهة لأحكام الأنبياء عليهم، وهو ينفرد بنسبة النبوة إلى إبراهيم ويوسف وموسى عليه السلام [١١]، ويصل حماسه للنبوة والأنبياء إلى إعلان الرغبة في أن تتحول جماعة بني إسرائيل إلى جماعة من الأنبياء. [١٢] وينفرد هذا المصدر أيضا بنسبة الإلهام الإلهي للسبعين شيخا الذين صعدوا مع موسى عليه السلام إلى الجبل، حسب رواية سفر العدد ١١: ١٤- ٣٠. وبسبب هذا الإهتمام بتراث الأنبياء اعتبر كثير من النقاد المصدر الإلوهيمي البداية الحقيقية لحركة النبوة في بني إسرائيل. وهذا يعلل نسبة المصدر الإلوهيمي في التوراة إلى النصف الثاني من القرن الثامن قبل الميلاد حسب رأي بعض النقاد [١٣]. فهذا التاريخ شهد بداية ظهور الأنبياء وانتشار دعوتهم في بني إسرائيل. ولهذا يميل المصدر الإلوهيمي إلى التركيز على التراث الموسوي [١٤].

٥- على الرغم من أن المصدر الإلوهيمي يعود في أصله إلى الشمال فإن هدفه يتصف بالاهتمام العام ببني إسرائيل عامة، وبدون تركيز على الشمال أو الجنوب، والخطيئة عنده خطيئة كل بني إسرائيل، ولذلك فالعقاب الإلهي شامل الجميع [١٥].

٦- يفتح المصدر الإلوهيمي الباب واسعا أمام بني إسرائيل لاعلان توبتهم، وندمهم على ما اقترفوه من أخطاء، وعن طريق التوبة والندم يحدث العفو الإلهي. [١٦] وينكر المصدر الإلوهيمي الدور الذي تلعبه فكرة المسيح المخلص في تحقيق الخلاص الإلهي لبني إسرائيل. فالخلاص يتم عن طريق التوبة والندم، والعودة إلى العبادة الصحيحة، وليس عن طريق المخلص، ولا شك أن في هذا التأكيد على دور الإنسان في تحقيق الخلاص لنفسه، وبعمله. وفي هذا تأكيد على صفة المباشرة في العلاقة

بين الله والإنسان . وتصور هذه العلاقة المباشرة في شكل عهد بين الإنسان والله . ويركز فيه على دور الإنسان الإيجابي في هذا العهد، وإلا سيفقد الإنسان علاقته بالرب الذي يوصف بأنه إله الشعور والوجدان، ورب الوصايا بما فيها من تأكيد على وحدانيته وتنزيهه برفض تصويره، أو تشبيه بأي من خلقه ومنع القول بإمكانية رؤيته [١٧] والدليل على ذلك عند الإلوهيمي هو ظهور الرب لابراهيم وأبيمالك ويعقوب في أحلام ورؤى وليس ظهوره بشخصه. وعلى الرغم من هذا فالإله ليس بعيدا عن الإنسان، والطريق المقرب إليه هو طريق الروحانية، والتمسك بالوصايا، والتوبة عن الأخطاء. ويتضح من هذا كله التركيز على تنزيه الإله ورفض كل وسائل التجسيد والتشبيه في وصفه، وكذلك رفض الأفكار الانثروبومورفيه في طبيعة الإلوهية [١٨]. والتأكيد على العلاقة المباشرة بين الإنسان والله يتخذ المصدر الإلوهيمي موقفا ضد الكهنوت بسبب توسطه بين الإنسان والله ورفضه للمباشرة في العلاقة بينها.

٧- يبدو المصدر الإلوهيمي أكثر تسامحا في نظرته إلى المصريين من بقية المصادر فهو يعتبر الجواري المصريات مسئولات عن انقاذ حياة أطفال بني إسرائيل، ومن بينهم موسى عليه السلام، وذلك لأنهن «يخشين الله» [١٩]. ويفسر هذا المصدر لجوء موسى عليه السلام إلى مدين بأنه راجع إلى سوء تفاهم بينه وبين بني جلدته من الإسرائيليين، حيث فشل موسى عليه السلام في أن يجد تفهما منهم لوضعه. وبالاضافة إلى هذا فإن المصدر الإلوهيمي يصور خروج بني إسرائيل وهم على علاقة طيبة بالمصريين، حيث نقرأ «وأعطى الرب نعمة للشعب في عيون المصريين» وكذلك : «وكان الرجل موسى ذا مكانة كبيرة في أرض مصر وفي نظر عبيد الفرعون وفي نظر الشعب» [٢٠] وغيرها من العبارات الدالة على تسامح الإلوهيمي ونظرته غير المعادية للمصريين.

ثانياً: المصدر اليهوي:

يتميز هذا المصدر [21] باستخدام اللفظ «يهوه» للدلالة على الإلوهية [22] وبه سمي عند علماء نقد التوراة، ويتضح من مادته وحدتها، واتجاهها التوفيقي، وتأثرها بالأعمال الأدبية الكلاسيكية في مصر وبابل. وقد اختلف النقاد في التاريخ له فاعتبره بعض النقاد من نتاج القرن العاشر قبل الميلاد [23] وينسبه بعضهم إلى القرن التاسع ق.م. وهو بهذا أقدم من المصدر الإلوهيمي. بينما اعتبره آخرون أحدث من الإلوهيمي. وأهم الخصائص التي تميز المصدر اليهوي الربط القوي بين الدين والقومية. وهي صفة تخص هذا المصدر دون غيره وإن ظهرت في غيره من المصادر فذلك من تأثيره. ومن أهم مظاهر هذا الربط بين الدين والقومية الاهتمام الواضح بمفاهيم الأرض والملك، والتفاخر بالملكية والمملكة [24]، والثناء على انتصارات بعض ملوك بني إسرائيل، والحماس السياسي القومي، وربط ذلك بالعقائد والطقوس، والميل الواضح إلى تفضيل حياة الزراعة على الحياة البدوية الصحراوية. ففي الأولى يتحقق الاستقرار وتنمو القومية المرتبطة بالأرض ويتم تطوير العقيدة وطقوسها حول الحياة الزراعية [25]. ويعتبر عصر داوود عليه السلام العصر الذهبي عند المؤرخ اليهوي فهو العصر الذي تحققت فيه كل الأفكار السابقة. وتم فيه الربط بين الرب والشعب والأرض في ثالوث لاينفك. وهكذا فعصر داوود نهاية لنظام قديم، وبداية لنظام جديد تم فيه تطويع التراث الإسرائيلي القديم، وفسرت وعود الرب مع الآباء تفسيرا جديدا يركز على العنصر القومي. فالاختيار الإلهي والوعود الإلهية أصبحت جميعا تدور في دائرة واحدة تبدأ بالخروج من مصر وتكوين جماعة بني إسرائيل في سيناء، وتنتهي بالحصول على الاستقرار والأرض في عصر داوود. ويصور المؤرخ اليهوي الرب «يهوه» في صحبة شعبه المختار ليمكنه من الاستقرار. ويجب أن نعرف أن هذا المصدر هو الذي خلق فكرة أرض

إسرائيل «كمصطلح مفضل يطلق على كنعان الأرض المقدسة عملا وليتا [٢٦].
ومن مظاهر الربط بين الدين والقومية في هذا المصدر اعتباره «يهوه» إلها لبني إسرائيل. والتركيز على ارتباط الرب بشعبه المختار، ومن ثم التركيز كذلك على مفهوم الخلاص الذي يحققه الرب لشعبه ويعود إلى هذا المصدر كل ما يتعلق بالأفكار المسيحانية والنبوءات الخلاصية المنتشرة في صفحات التوراة [٢٧].

وهكذا يتضح من اهتمام هذا المصدر الاتجاه إلى ابراز العناصر القومية وتفسير الدين على أساسها، وهو يقف ضد عالمية الدين والتوحيد على الرغم من عودته بالعهد إلى إبراهيم عليه السلام، واشارته إلى الوحدة الرئيسية في عبادة ابراهيم، ووصفه إله ابراهيم بأنه إله العالم، وهو ينتهي في كل هذا إلى تخصيص التوحيد والوقوع نهائيا في براثن الخصوصية في الدين والعنصرية في العبادة.

ثالثاً: المصدر الكهنوتي :

أطلق على هذا المصدر (٢٨) اسم المصدر الكهنوتي لأنه من عمل كهنة الهيكل الذين عكفوا على تحرير المصدرين الإلوهيمي واليهوي، فزادوا عليهما إضافات جديدة مطولة من مصادر زعموا أنها كانت موجودة في الهيكل المدمر [٢٩]، ويعود تاريخ ظهور هذا المصدر إلى فترة السبي البابلي (٥٨٦–٥٣٨ ق.م)، ويتفق النقاد على نسبة هذا المصدر الكهنوتي إلى عزرا حوالي منتصف القرن الخامس ق.م [٣٠] الذي ضم هذا المصدر إلى المصادر السابقة عليه فأصبح واحدا من عناصر بناء التورة الحالية، ويعتبره بعضهم آخر مصادر التوراة من ناحية الظهور الزمني، ويدل على ذلك أسلوبه الأدبي ولغته، ومضامينه الدينية. كما أن الطقوس والشعائر والوصايا والأوامر العقائدية التي يضمها تدل جميعها على درجة من التطور توحي بتأخرها الزمني، وأنها تأتي في آخر مرحلة من مراحل تطور الديانة اليهودية وطقوسها.

ومن أهم ما يميز مادة هذا المصدر المنتشرة في التوراة الحالية تركيزها الواضح على العبادة وتنظيم الطقوس والشعائر والفروض الدينية والأحكام التشريعية. فمن الأمور التي تعالجها مادة المصدر الكهنوتي قوانين السبت، والختان، والوصايا ، والأعياد، والمواسم الدينية، ويهتم أيضا بالنظم والتشريعات القانونية القديمة الخاصة بالعبادة والكهنوت. وتسري عبر هذا المصدر محاولة استنباط العادات والشعائر الطقوسية من مناسبات وأحداث تاريخية (٣١)، وتتخذ المادة التشريعية عادة مكان الصدارة على المادة التاريخية، بعكس موقف المصادر السابقة التي قدمت الأحداث التاريخية على القوانين والتشريعات المستمدة منها، وهو الوضع الطبيعي، فالمنطقي هو أن تسبق الأحداث التاريخية تلك التشريعات المأخوذة عنها. ويتضح من هذا أن مؤرخ المصدر الكهنوتي يستفيد من الأحداث التاريخية، ويستغلها للتدليل على تشريعاته وتبريرها، كما يستخدم خيطا تاريخيا رفيعا للربط بين أطراف تشريعاته الكهنوتية المتباعدة. وهذا على كل حال شكل من أشكال ربط الدين بالتاريخ وأحداثه، تلك السمة المميزة للديانة اليهودية. ولا يتوقف اهتمام المصدر الكهنوتي بالتاريخ عند هذا الحد بل نجد أن هذا المصدر يحاول عرض ديانة بني إسرائيل ومؤسساتها في إطار التاريخ العام. فهو يقدم عرضا تاريخيا متواصلا من بداية الخلق إلى السبي معبرا عن الأمل في العودة من المنفى (٣٢)، وتميز تاريخه عبارات خاصة مثل «هذه أجيال» و«هذا كتاب أجيال». ونظرا لدقة المصدر الكهنوتي في عرض هذه التفاصيل التاريخية والتشريعية ظن بعض النقاد القدامى أن هذا المصدر يمثل العمل الأساسي الأقدم والأكثر صحة في بناء التوراة. ولكن نقاد القرن التاسع عشر، أمثال جراف وكوين وفلهاوزن، أثبتوا عدم صحة هذا الرأي، واعتبروا المصدر الكهنوتي آخر مصادر التوراة من حيث الترتيب الزمني وأثبتوا هم ونقاد القرن العشرين أن محرري المصدر الكهنوتي هم المسئولون عن تثبيت

نصوص الكتب الاربعة الأولى من التوراة الحالية وهى كتب «التكوين» و«الخروج» و«اللاويين» و«العدد».

رابعـــاً: المصـــدر التثـــوى :

المصدر التثنوى هو أساس سفر التثنية، الكتاب الخامس والأخير من كتب التوراة الحالية ومنه أخذ سفر التثنية إسمه، والمقصود هنا تثنية القانون الذى تلقاه موسى عليه السلام فى سيناء، وتكملتها بالتشريعات المعطاه فى مؤآب، ويطلق على هذه التشريعات فى سفر التثنية اسم «تثنية التوراة» (٣٣). ويؤكد النقاد أن المصدر التثنوى اعتمد على كتاب قديم عثر عليه فى الهيكل ٦٢٢ق.م، ويعود هذا المصدر إلى الفترة ما بين ٦٠٠ ـ ٥٥٠ قبل الميلاد. (٣٤)

وأول ما يميز هذا المصدر محاولته التوفيقية بين المصدرين الإلوهيمى واليهوى، وبين تراث الشمال وتراث الجنوب، أى تراث إسرائيل ويهوذا بعد انشقاق المملكة. فهو يحتفظ بالاتجاه القومى العنصرى اليهوى ويضيف إليه المثالية الأخلاقية للإلوهيمى (٣٥). ويعتقد بعض النقاد امثال ويلش والت وفون راد أن تأثير الإلوهيمى على التثنوى أكبر بكثير وأبعد عمقا من تأثير اليهوى عليه، ولهذا السبب فهم يميلون إلى اعتبار التثنوى من نتاج الشمال حيث ظهر الإلوهيمى وأحكم سيطرته (٣٦).

ومن مظاهر تأثير الإلوهيمى الواضحة على التثنوى استخدام الأخير لألفاظ الإلوهيمى، واتصاف الإله بالعدالة والرحمة، وكذلك أخذه بالبركات واللعنات الإلوهيمية حسب الوضع الدينى لبنى إسرائيل، وهو الوضع المتأرجح بين الإخلاص له ومعصيته (٣٧). وبالاضافة إلى هذا يعطى التثنوى من خلال التراث الإلوهيمى دورا كبيرا ورئيسيا لموسى عليه السلام فى بناء مفاهيم سفر التثنية. ويتضح أيضا التركيز على التجربة الشخصية فى الدين من خلال العلاقة الذاتية المباشرة بين الإنسان والله. ومع ذلك فهناك اختلافات

واضحة بين التثنوي والإلوهيمي أهمها عدم اهتمام التثنوي بآباء بني إسرائيل (ابراهيم – اسحاق – يعقوب – يوسف وأخوته) وتركيزه على موسى شخصيته الرئيسية ومحور اهتمامه. أما عن تأثير اليهوي على نظرة التثنوي فيظهر في ربط التثنوي بين الإله والشعب، واعتبار بني إسرائيل «شعب الله»، والتاكيد على أخوة بني إسرائيل، وحب الإله الغيور لهم، ويؤكد على امتلاكهم للأرض بحفظهم لوصايا الرب. [٣٨] إلى غير ذلك من أفكار توضح تأثير اليهوي. وكما تأثر التثنوي بالمصادر السابقة عليه فقد ترك تأثيره الواضح على بعض كتب العهد القديم، من بينها مجموعة الكتب التاريخية (من يشوع إلى الملوك)، وعلى إصلاحات نحميا، وإراء سفر أخبار الأيام.

خامساً : ملاحظات مقارنة في المصادر وعلاقاتها الداخلية في نص التوراة :

بعد هذا العرض السابق لمصادر التوراة يبقى لدينا تعليق حول العلاقات الداخلية لهذه المصادر داخل نص التوراة حتى تتضح لنا بنية التوراة وهل نجح محرروها وكاتبو مادتها في إظهار التوراة كوحدة لا تعرف التجزئة، أم فشلوا في ذلك؟

ولتسهيل هذه المهمة يجب أن نتصور الوضع الذي بنيت التوراة الحالية على أساسه. فالمصادر المذكورة وغير المذكورة اعتمدت جميعها على مصدر أولي قد يكون هو النص الأصلي للتوراة، ولكن في الغالب أنه مصدر قديم قريب العهد بنص التوراة الأصلي الموحى به. واعتماد هذه المصادر على هذا المصدر القديم لم يكن اعتمادا سلبيا على طول الخط. فقد تم اخضاع هذا المصدر القديم للعديد من التعديلات والتغييرات التي تعبر عن وجهة نظر المصدر الجديد.

وفيما يختص بعملية تركيب مادة هذه المصادر، وتوحيدها في عمل واحد، فقد تمت هذه العملية التركيبية على مراحل متوالية تفصل بينها فترات زمنية

مختلفة الطول والقصر، ولكنها تصل جميعها إلى ما يقرب من الألف عام، ما بين تاريخ أقدم المصادر وأحدثها قبل تثبيت نص التوراة على الوضع الذى نعرفه اليوم. ونتصور أن هذه العملية تمت على النحو التالي : وجد كل مصدر جديد أمامه مادة قديمة تتبع مصدرا معينا أو أكثر من مصدر، فحاول البحث عن مكان داخل نص التوراة لمادته الجديدة. وكان عليه بعد ذلك أن يوفق مادته الجديدة بالمواد القديمة التابعة للمصادر الأخرى، ويقوم بعملية تحرير الهدف منها تحقيق وحدة النص بعد إضافة المادة الخاصة به. وعادة ما يكون صاحب المصدر الجديد ذا رؤية دينية تاريخية، ولهذا نجده يغير من مواد المصادر السابقة عليه لكى تناسب هذه الرؤية الخاصة به.

وعلى أساس هذا التصور السابق نستطيع أن نقول أن صاحب كل مصدر من مصادر التوراة هو مؤلف ومحرر فى نفس الوقت. فهو مؤلف لأنه صاحب مادة جديدة كتبها بنفسه، أو وجدها، وأراد إضافتها إلى نص التوراة الموجودة أمامه. وهو محرر لأنه جمع هذه المادة الجديدة إلى مواد المصادر الأخرى فى شكل يجعل من العمل، كما قلنا، وحدة واحدة. وفى سبيل تحقيق هذا الهدف أجرى كثيرا من التعديلات بالحذف والإضافة والتصحيح والتبديل إلى غير ذلك من الوسائل التى تمكنه من صبغ نص التوراة الصبغة المعبرة عن نظرته الدينية والتاريخية، ومن أهم مظاهر هذه العمليات التحريرية المتشابكة داخل نص التوراة أن النص فقد وحدته الأساسية، وأصبح واضحا للعين الناقدة أنه يتكون من مجموعة أعمال ضمت إلى بعضها البعض عن طريق عمليات تحرير دقيقة جدا لا يتمكن القارئ العادى من اكتشافها. وبالفعل تداخلت مواد المصادر فى النسيج العام للتوراة، وأصبحت تبدو كعمل واحد محكم فى نظر الإنسان اليهودى المستخدم لها فى حياته الدينية، وهكذا أيضا فى نظر الإنسان المسيحى الذى يستخدم التوراة كجزء من الكتاب المقدس عنده، والذى يضم العهد القديم والعهد الجديد، وهذا الاستخدام

الديني البحت للتوراة عند اليهودي والمسيحي يطغى فيه الشعور الديني على التحليل العقلي فيجعله ذلك عاجزا عن كشف ما بها من اختلافات نصية وتناقضات في المعنى، وعن اكتشاف الطبيعة التركيبية للتوراة كعمل ديني.

وفيما يختص بعلاقات المصادر داخل نص التوراة نخرج بالنقاط التالية :

أولاً : أن هناك مصدرا أساسيا هو المحور الذي تدور حوله بقية المصادر، وأن مادة هذا المصدر القديم قد أوشكت على الضياع بسبب كثرة ما تعرضت له من عمليات تحرير على يد المصادر حتى أصبح من الصعب التعرف عليها في نص الحالي للتوراة.

ثانيـــاً: أن المصادر المختلفة للتوراة يجب النظر إليها على أنها مدارس دينية تاريخية تعبر عن اتجاهات دينية وتاريخية، وربما اقتصادية واجتماعية أيضا. فمادة هذه المصادر لا يمكن نسبتها إلى شخص بعينه، ولكنها من عمل جماعات من رجال الدين اليهودي، تنتمي إلى فترات تاريخية متباينة، وتعبر عن وجهات نظر ورؤى خاصة في التراث اليهودي دينا وتاريخا.

ثالثـــاً: أن كل مصدر جديد يحاول تحديد مكان لمادته داخل البناء العام للتوراة، ويحاول في نفس الوقت صبغ مادة التوراة بالصبغة التي يراها، ويتم ذلك عن طريق الحذف والاضافة والتغيير في النص باللفظ والمعنى. ولذلك نتوقع أنه مع كل ظهور لمصدر جديد كانت تتم إعادة صياغة التوراة بشكل عام حتى تظهر وكأنها ممثلة تماما لرؤية أصحاب المصدر الجديد.

رابعـــاً: أن آخر المصادر هو أكثرها تأثيراً على الشكل العام للتوراة في بنائها الأخير. فمن الطبيعي أن أصحاب هذا المصدر يحاولون إضعاف تأثير المصادر السابقة من أجل إظهار مادة مصدرهم،

وجعلها المحددة لاتجاه بقية المصادر بل واتجاه التوراة ككل، ولهذا فالشكل الحالي للتوراة هو من عمل المصدر الأخير وهو المصدر الكهنوتي الذي حرر أصحابه مادة الأسفار الخمسة، ورتبوها على الشكل الذي نعرفه الآن، وثبتوا نصوص التوراة. ولا يعلم مدى التغيير الذي أصاب نص التوراة على يد المحرر الكهنوتي، ولكن من المؤكد أنه قام بأكبر عملية تغيير ممكنة في بناء التوراة بهدف تثبيت نصها من ناحية، وتأكيد رؤيته الخاصة وإبرازها من ناحية أخرى. وعلى الرغم من أن المحرر الكهنوتي حاول التوفيق بين المصادر السابقة وبالذات بين الإلوهيمي واليهوي إلا أنه جعل من نفسه المنافس لهما في المكانة، وفي طبيعة المادة الجديدة التي أضافها إلى التوراة. والحقيقة أن التوراة في وضعها الحالي معبرة عن رؤية واضعي المصدر الكهنوتي إذ تضاءلت أهمية المصدرين الإلوهيمي واليهوي عن طريق عملية التوفيق بينهما التي مارسها المحررون من رجال الكهنوت.

خامساً: أنه من الصعب الوصول إلى ترتيب تاريخي حقيقي لمصادر التوراة على الرغم من جهود النقاد في هذا السبيل. والسبب الرئيسي في ذلك يعود إلى أن أصحاب هذه المصادر لهم رؤيتهم الخاصة في ماضي التاريخ الإسرائيلي ومستقبله. ولهم أيضا رؤيتهم في طبيعة الديانة اليهودية. ولذلك فكثيرا ما نجد محاولات لصياغة الحاضر والمستقبل من خلال رؤية قديمة معينة، أو إعادة وضع ديني قديم من خلال استخدام ألفاظ وأساليب كانت مستخدمة من قبل. وقد سببت هذه الظاهرة نوعا من الخلل الواضح وعدم الاتزان في لغة وأسلوب نص التوراة، حيث صيغت عبارات من الماضي في زمن متأخر، وأضيفت على أنها قديمة، كما حدث بعض المادة القديمة.

ولعل من أبرز هذه العمليات كتاب العهد (الخروج ٢٠: ٢٢- ٢٣: ٣٣) الذي يعتبره بعض النقاد من أقدم مصادر التوراة، ولكنه لم يضف إلى نص التوراة إلا متأخرا. ومن ذلك أيضا محاولة محرري المصدر الكهنوتي ربط القديم بالحديث من التشريعات الكهنوتية بخيط تاريخي رفيع الدلالة على قدم هذه التشريعات واستمراريتها في نفس الوقت، مع أن الكثير منها حديث العهد، ومن تصنيف محرري المصدر الكهنوتي أنفسهم.

سادساً: أنه بصرف النظر عما إذا كانت المصادر تعود إلى عمل أشخاص مستقلين، أو من عمل مدارس دينية فإن هناك علاقات تاريخية دينية تربط هذه المصادر، ولكن هذا الربط لا يصل بها إلى درجة الوحدة العضوية بسبب التعارض الواضح في الهدف والرؤية. وهنا يأتي المصدران الإلوهيمي واليهوي على قائمة المصادر من حيث التعارض والتناقض في الآراء والمفاهيم. ويتحدد موقف المصادر الأخرى بالاقتراب أو الابتعاد من أحد هذين المصدرين على حساب المصدر الآخر، أو بالتوفيق بينهما، كما لاحظنا بالنسبة للمصدرين التثنوي والكهنوتي.



الفصل الثاني
أسفار التوراة

أولاً: سفر التكوين

هو السفر الأول من أسفار التوراة وتعود هذه التسمية Genesis إلى الترجمة السبعينية وإسمه العبري مأخوذ من الكلمة الأولى في النص العبري والتي تعني «في البدء». وتعبر هذه التسمية في اليونانية والعبرية عن مضمون رئيسي في سفر التكوين وهو رواية قصة خلق العالم، وعملية الخلق والاحداث المرتبطة بها، وأيضا نشأة البشرية منذ آدم عليه السلام، وتكوين جماعة بني إسرائيل، وسلسلة الأنساب الخاصة بها. وسفر التكوين هو لذلك أول أسفار التوراة وأول أسفار العهد القديم.

ويحتوي سفر التكوين على جزئين متميِّزين. يحتوي الأول على الأسفار ١ – ١١ وهي تختص بتاريخ البشرية البدائي من حيث أصولها ونشأتها أما الجزء الثاني وهو الأكبر فهو يتناول ما يسمى بتاريخ «الآباء» أي بتاريخ آباء بني إسرائيل. ويغطي هذا الجزء بقية السفر من الاصحاح ١٢ إلى الإصحاح ٥٠. ويعتبر الدارسون الجزء الأول من التكوين مقدمة للجزء الثاني وتمهيدا له. ويشتمل هذا التمهيد على عدة عناصر أساسية هي الوصف الافتتاحي لعملية الخلق (١: ١–٢ : ٤أ) ويعود إلى المصدر الكهنوتي، وقصة عدن (٢: ٤ب – ٢٤) ويعود إلى المصدر اليهوي، ووقوع الإنسان في الخطيئة (٢: ٢٥ – ٣: ٢٤) وهو يهوي كذلك، وقصة قابيل وهابيل (٤: ١ – ١٦) ويعود إلى اليهوي، ونسب قابيل (٤: ١٧ – ٢٦) وهو أيضا يهوي المصدر. وقصة

الآباء قبل الطوفان (٥: ١- ٢٨، ٣٠- ٣٢ وهو تابع المصدر الكهنوتي و٢٩ وينتمي إلى اليهوى)، وقصة الطوفان (٦: ٥- ٨ : ٢٢ وهو يهوي وكهنوتي المصدر)، والبركة والعهد (٩ : ١- ١٧ وهو كهنوتي)، وقصة نوح وأبنائه (٩: ١٨ - ٢٧ يهوي، ٢٨- ٢٩ كهنوتي)، والمواليد والأمم (١٠: ١- ٣٢ وهو كهنوتي ويهوي)، وقصة برج بابل (١١: ١-٩ وهو يهوي) ثم الأنساب من سام وحتى ابراهيم (١١: ١٠- ٢٧، ٣١- ٣٢ وهو كهنوتي و٢٨ - ٣٠ وهو يهوي).

ويلاحظ على هذا الجزء الخاص بخلق العالم أن خلفيته في معظمها عراقية قديمة حيث ورد ذكر أماكن وشخصيات تنتمي إلى بلاد ما بين النهرين مثل ذكر الدجلة والفرات وأرض نمرود، وبابل وأور وحاران وتعكس بعض عناصر هذا الجزء مفاهيم وأفكار تعود إلي بلاد ما بين النهرين مثل الطوفان وقوائم البشرية قبل الطوفان . وفي الحقيقة أن معظم هذا التاريخ الأولى للبشرية يشير إلى آثار ومفاهيم من بلاد ما بين النهرين، منها فكرة الخلق والطوفان وقصة نوح وبرج بابل وغيرها وهناك أدب عراقي قديم يعتبر من مصادر هذا الجزء الأول من سفر التكوين وأهمها قصة الخلق البابلية «إنوما إليش»، وملحمة جلجامش وغيرها. ويعتقد بعض الدارسين والناقدين لسفر التكوين أن مؤلف السفر استفاد من المادة العلمية أو التفكير العلمي المتوفر وأن الفكر التوراتي في سفر التكوين عكس الرؤية العلمية والتقدم العلمي للعصر وفي نفس الوقت قدم نظرة لاهوتية لهذه المادة العلمية المتاحة، فهناك نماذج علمية أولية تعود إلى بيئة ما بين النهرين استفاد منها الكاتب وقدمها داخل إطار ديني مرتبط بالفكر التوراتي [١] وتشير هذه الخلفية العلمية في التكوين إلى أن بلاد النهرين لم تكن مجرد مصدر للمعلومات عن الخلق وتكوين العالم ولكنها مثلت أيضا الموطن الأصلي للعبريين قبل نزوح ابراهيم عليه السلام من أور إلى فلسطين وأن القادمين من بلاد ما بين النهرين لابد وأنهم قد تأثروا ببيئتهم العلمية وأتوا بالعديد من المفاهيم إلى الأرض التي

هاجروا إليها . وهذا يفسر هذه الوفرة من أفكار بلاد ما بين النهرين في هذا الجزء من سفر التكوين على وجه الخصوص. وفي هذا يقول سبيزر : «لا يمكن أن يكون ابراهيم والجماعة التي قادها لم تتأثر بالثقافة الغنية للأرض التي هاجروا منها فمن الحتمي أن يتأثروا بالعديد من العادات والممارسات المحلية... ومن الضروري أيضا أنهم كانوا على معرفة بالموضوعات التي سادت في أدب ما بين النهرين... وليس من الغريب أن الأدب العبري المبكر يعكس أفكاراً من بلاد ما بين النهرين وبخاصة الأفكار المرتبطة بتاريخ ما قبل الإسرائيليين [٢] أما التعديلات التي أدخلت على هذه الأفكار فهي تعكس الرؤية الدينية للإسرائيليين فقصة الخلق التوراتية يسيطر فيها مفهوم الله الخالق القادر، وقصة الطوفان يسيطر عليها الدافع الأخلاقي. ويعتقد النقاد أن الجزء الأول الخاص بتاريخ الخلق والبشرية يمثل تقليدا في الكتابة التاريخية عند شعوب بلاد ما بين النهرين وأن كتبة التوراة نقلوا هذا التقليد فبدأوا قصة تاريخ جماعة بني إسرائيل بالعودة إلي بداية الخلق كما أن سلسلة الأنساب تشبه إلي حد كبير قوائم الملوك في التاريخ السومري وبخاصة في إعطاء فترة عمر طويلة للأسماء المذكورة قبل الطوفان وتعكس بعض أسماء الآباء قبل الطوفان شكلا أكاديا [٣].

أما الجزء الثاني من سفر التكوين والخاص بتاريخ «الآباء» فيمكن قسمته إلى ثلاثة أقسام واضحة : القسم الأول يختص بقصة ابراهيم عليه السلام (١٢:١- ٢٥ : ١٨) وقصة يعقوب عليه السلام (٢٥: ١٩- ٣٧ : ٢) وقصة يوسف وإخوته (٣٧: ٢ب - ٥٠ : ٢٦)، وهو موزع على مصادر التوراة المختلفة وبخاصة اليهوي والإلوهيمي والكهنوتي. وتحتوي الروايات الخاصة بابراهيم عليه السلام هجرته إلى أرض كنعان، وقصته مع ساره في مصر، وقصته مع لوط، وقصته مع ملكي صادق ثم رواية العهد المقطوع لابراهيم وقصة ميلاد إسماعيل والرواية الخاصة بالعهد والختان وقصة سدوم وبنات

لوط، وميلاد إسحاق، وطرد هاجر وقصة إبراهيم وأبيمالك في بئر سبع، وبعض الروايات الخاصة بإسحاق، وموت إبراهيم ومواليد إسماعيل عليهم السلام.

أما الروايات الخاصة بيعقوب فتشتمل على قصة يعقوب وعيسو وذهاب يعقوب إلى لابان، وحلم يعقوب في بيتئيل، وذهاب يعقوب إلى حاران وزواجه من ليئة وراحيل ومولد أبناء يعقوب، وهروب يعقوب من حاران والصراع بين يعقوب وعيسو.

ويحـــتوي القســم الخاص بيوسف وأخوته على أخبار قصة يوسف وتبدأ بمــؤامرة الإخوة على يوسف وبيع يوسف في مصـر، وإغراء يوسف بواسطة إمــرأة العزيز، وتفسير يوسف لأحلام عبيد الفرعون وتفسير حلم الملك، ورحلة الإخـوة الأولى إلى مصـر والرحلة الثـانية إلى مصـر، وهجرة يعقوب وبنيه إلى مصر وبركة إفرايم ومنسيٌ، وشهادة يعقوب، ثم موت يعقوب ويوسف عليهما السلام.

ثانياً: سفــــر الخــــروج

يحمل السفر الثاني من أسفار التوراة إسم سفر الخروج Exodus وهو الإسم الذي ورد في الترجمات اليونانية المبكرة للعهد القديم. ويشير إسم السفر إلى الحادثة التاريخية الأساسية التي تحتوي عليها مادة السفر وهي حادثة خروج جماعة بني إسرائيل من مصر زمن موسى عليه السلام. ويحمل السفر في النص العبري إسم «وهذه أسماء» وهي العبارة الأولى في النص العبري وذلك وفقا لعادة تسمية أسفار التوراة بالكلمات الأولى الواردة فيها. وإلى جانب هذه الحادثة الرئيسية يحتوي السفر على عدة موضوعات أخرى منها تجلي الرب لموسى عليه السلام على جبل سيناء، وقطع العهد بين الرب وجماعة بن إسرائيل الخارجة من مصر، والقوانين المتصلة بهذا العهد بالإضافة إلى المجموعات القانونية الأخرى التي تلقتها الجماعة على يد موسى

عليه السلام. كما يشتمل السفر أيضا على التعاليم الخاصة بالعبادة والمبنية على أساس من عقيدة العهد، وكذلك يشتمل على التفاصيل الخاصة بتابوت العهد وخيمة الاجتماع.

ويتخذ السفر الشكل الروائي السردي الذي تقطعه المجموعات القانونية والتعاليم الكهنوتية المرتبطة بالعبادة. وهذه المجموعات من القوانين هي التي أعطت السفر أهميته فتم تصنيفه بعد سفر التكوين مباشرة. وهو يمثل مع سفر التكوين امتدادا تاريخيا فيما يتعلق باستمراره في حكاية الأصول التاريخية لجماعة بني إسرائيل وهو موضوع بدأ بسلسلة الأنساب في سفر التكوين وتنتهي في سفر التثنية. ومن هذه الناحية يعتبر سفر الخروج الفصل الثاني في تاريخ جماعة بني إسرائيل ويكون مع سفر التكوين وحدة واحدة تستمر حتى نهاية كتب التوراة الخمسة [٤].

وفيما يتعلق بتأليف سفر الخروج فعادة اليهود أن ينسبوه إلى موسى عليه السلام كجزء من التوراة. والمتفق عليه بين علماء نقد الكتاب المقدس أن النسبة إلى موسى عليه السلام ليست أكثر من تأكيد ديني على أن الكتاب يستمد سلطته ومكانته الدينية من نسبته إلى عمل موسى عليه السلام ولا تعني أن موسى عليه السلام قد ألفه بالفعل. فسفر الخروج عمل مركب اشترك في تأليفه أكثر من كاتب لا يمكن تحديد هويتهم [٥] وقد تم ارجاع التوراة بكاملها إلى عدة مصادر أهمها المصادر الأربعة المعروفة باليهوي والإلوهيمي والتثنوي والكهنوتي. وتعود مادة سفر الخروج على وجه التحديد إلى ثلاثة من هذه المصادر وهي اليهوي والإلوهيمي والكهنوتي. ويوجد المصدر التثنوي في بعض الإضافات وعمليات التحرير فقط. ومن المعروف أن المصدر اليهوي يستخدم إسم الإله «يهوه» وهو مصدر مكتوب في إقليم يهوذا في جنوب فلسطين ويعود إلى القرن العاشر قبل الميلاد وربما يعود إلى عصر سليمان عليه السلام. ويركز المصدر اليهوي على رواية ووصف بدايات بني إسرائيل

مع التأكيد على الوعد الإلهي لإبراهيم الوارد في سفر التكوين (١٢: ١- ٣) وهو الوعد بأرض كنعان إرثا لذرية إبراهيم عليه السلام والتي ستصبح أمة كبيرة مباركة. ويروى السفر كيفية تحقيق الوعد من خلال الأحداث التاريخية وأهمها أحداث العبودية في مصر والتي تمثل خلفية الخروج. فالخروج من مصر وغزو كنعان والاستيطان فيها وهي الأرض الموعوده لابراهيم (عليه السلام) يكون الرب قد أوفى بعهده المقطوع مع جماعته.

أما المصدر الإلوهيمي فيستخدم «إلوهيم» كإسم للإله ومادته مكتوبه في الجزء الشمالي من فلسطين. ولا يمكن العودة بهذه المادة إلى مؤلف شمالي واحد. فمعظم المادة إضافات ومتنوعات متغيرة على مادة وردت للمصدر اليهوي ويبدو لبعض هذه المادة أصل مستقل تماما قبل أن تدخل في المصدر الإلوهيمي. وهذا ينطبق على المجموعتين القانونيتين : الوصايا العشر (الخروج ٢٠: ٢ - ١٧) والمجموعة القانونية الواردة في (الخروج ٢٠: ٢٢، ٢٣: ١٩) والمسماة بكتاب العهد (٢٤: ٨). ويعتبر العلماء هذا المصدر أحدث من المصدر اليهوي.

ويعود المصدر الكهنوتي إلى مابعد ٥٨٧ق.م. عندما نفيت جماعة من سكان إقليم يهوذا في الجنوب إلى بابل وتم تدمير الهيكل. ولذلك يعكس هذا المصدر الأمل في استعادة وإحياء جماعة بني إسرائيل وتحقق الوعود القديمة التي لم تتم وبخاصة بعد انقسام المملكة وسقوط إسرائيل ويهوذا على التوالي.

ويعتبر بعض العلماء الصورة التاريخية التي يعطيها المصدر اليهوي بمثابة دستور مكتوب لجماعة بني إسرائيل كجماعة الرب على أساس من العهد وأن الصورة التي أعطاها المصدر الكهنوتي هي بمثابة إعادة صياغة لهذا الدستور في فترة ما بعد السبي وذلك في ضوء الأحداث التاريخية التي وقعت منذ موت سليمان عليه السلام. فهي تعطي تأملا جديدا ومتأخرا في هذه الأحداث وما نتج عنها من مؤسسات في حياة بني إسرائيل الأولى وذلك

إبراز الدلالات الدينية لهذه الأحداث ومن أهم هذه الدلالات تميز جماعة بني إسرائيل دينيا عن غيرها من الأمم وأنها جماعة مؤمنة بالله وأن إيمانها يعود بجذوره إلى الوحي الإلهي في سيناء. فإلى هذا المصدر يعود التركيز على بناء خيمة الاجتماع وإليه يعود التركيز على العبادة والطقوس [٦].

ويمكن رد بعض الفقرات في الخروج إلى المصدر الرابع وهو المصدر الكهنوتي وهي تمثل ملاحظات وعمليات تحرير لبعض مادتي اليهوي والإلوهيمي فهناك إضافة بعض المعلومات عن أصول بني إسرائيل وتفسير لهذه الأصول في ضوء المعلومات المعاصرة للمصدر.

ومن المهم الإشارة إلى أن الوصايا العشر وكتاب العهد تمثل مادة مستقلة داخل سفر الخروج تابعة للمصدر الإلوهيمي، وأن كتاب سفر الخروج جمعوا هذه المادة ووضعوها معا في عمل واحد ويقف وراء هذه العملية تراث شفوي حكيت فيه هذه الروايات من جيل إلى جيل في شكل شفوي وبخاصة في المناسبات الدينية والأعياد والمواسم. كما أن المجموعات القانونية والوصايا كان لها شكل تراثي غير مدون تداولته الدوائر المسئولة عن القضاء والعدالة في جماعة بني إسرائيل قبل أن تكتب وتتحول إلى مجموعات ووصايا وقوانين مكتوبة. فهناك تاريخ شفوي طويل لهذه المواد قبل أن تخضع لعمليات التحرير والكتابة والتدوين. وبالتأكيد فأقدم المصادر في سفر الخروج أو في التوراة عموما لم تكن تمثل تأليفا جديدا ولكنها تمثل آخر محاولات كتابة مادة هذه المصادر في شكل مكتوب بعد تداولها لعدة أجيال في شكل شفوي. وبالنسبة للخروج وأحداثه فقد اتخذ شكلا شفويا في احتفالات الفصح لدى جماعة بني إسرائيل في ربيع كل عام قام بها بداية هؤلاء الذين عاصروا وعايشوا عملية الخروج من مصر كمظهر لقدرة الله يتم الاحتفال بها وتذكرها سنويا، فالحادثة في شكلها الشفوي المروي تعود إلى عصر موسى عليه السلام أما تدوينها في الصورة المكتوبة فهذا يعود إلى ما بعد عصر موسى عليه السلام

بقرون، فحكاية الخروج رويت شفويا في عيد الفصح ثم دونت بعد أجيال مضافا إليها الروايات والمجموعات القانونية وغيرها من المواد التي لها صلة بحياة بني إسرائيل وأصولها. وقد تمت عملية التدوين نفسها من خلال عملية مركبة اشترك فيها العديد من الكتاب المنتمين إلى عدة أجيال والتي تمت خلال عدة قرون. إنها عملية إعادة معايشة وتأمل للأحداث كما رواها التراث استدعت العديد من عمليات التحرير والاضافة والصياغة قبل أن يأخذ سفر الخروج شكله الحالي. والمادة المستخدمة في السفر تعود إلى عدة عصور لها طبيعة دينية وأخلاقية وقانونية مختلفة وأقدم هذه المادة يعود إلى ما بعد عصر موسى عليه السلام بثلاثة قرون على الأقل [٧].

وتعتبر أحداث سفر الخروج امتدادا لأخبار سفر التكوين الذي انتهى بنزول يعقوب عليه السلام وأبنائه إلى مصر حسب طلب يوسف عليه السلام ويبدأ سفر الخروج بذكر أسماء جماعة بني إسرائيل التي أتت إلى مصر وازدياد هذه الجماعة وتكاثرها هناك إلى أن أصبحت جماعة كبيرة مستعبدة زمن الفرعون رمسيس الثاني (١٢٨٠ – ١٢٢٣ ق.م) وفرعون الخروج مرنبتاح خليفة رمسيس الثاني (١٢٢٣ – ١٢١١ ق.م) كما يعتقد أغلب العلماء [٨] وإذا كانت هناك اختلافات حول زمن الأحداث التاريخية وشخصياتها فإن سفر الخروج يعكس فهما دينيا لهذه الأحداث وتفسيرا متأخرا لها يقوم على أسس دينية ولاهوتية تركز على عظمة إلــه إسرائيل فــي مقابل آلهة المصريين وسحــرتهم وزاوية احتفــال الفصح الأول تهدف إلى تبرير الاحتفــال السنوي بهــذه الذكرى والموعظة الدينية وراء هذا الحدث التاريخي. وسفر الخروج ليس مجرد وصف لأحداث وقعت لبني إسرائيل ولكنه وصف له دلالة دينية وإيمانية كبيرة بتركيزه على عظمــة الإله وسيطرته على التاريخ وعلى الطبيعة كما تمثل ذلك في أحداث الخروج. فالتاريخ والدين متلازمان ومتشابكان داخل سفــر الخروج.

ثالثاً: سفـــر اللاويـــــن

سمي هذا السفر باللاويين حسب الترجمة اللاتينية للعهد القديم المعروفة بالفولجات والمعتمدة على الإسم الوارد للسفر في الترجمة اليونانية للعهد القديم والمعروفة بالسبعينية، ويستمد السفر إسمه من مضمونه العام حيث يهتم بالهيكل وسدنته من اللاويين نسبة إلى لاوى الإبن الثالث ليعقوب عليه السلام وأحد أسباط بني إسرائيل، والسفر من عمل الكهنة الذين بقوا بعد سقوط مملكة يهوذا البابليين في ٥٨٧ ق.م. وهو أيضا يعطي دليلا عمليا الكهنة لتدريبهم على الأعمال الكهنوتية، وتأدية الشعائر والفروض الدينية على شكلها الصحيح وبخاصة الطقوس الخاصة بتقديم الأضحيات والقرابين، والخدمة الدينية المرتبطة بالعبادات. ويحتوي سفر اللاويين أيضا على تعاليم دينية موجهة لعامة بني إسرائيل، وتختص بواجباتهم الدينية والمدنية.

ولا يتبع السفر منهجا معينا في كتابته ولذلك فهو يبدو وكأنه مجموعة غير منتظمة من المادة غير المرتبطة ببعضها، وتمثل الإصحاحات ٨، ٩، ١٠ صلب سفر اللاويين والتي تعتبر امتدادا للروايات الكهنوتية في سفر الخروج، وتعالج الإصحاحات من ١ إلى ٧ بداية ونظام الأضحيات في بني إسرائيل ولهذا تم تقديمها على الإصحاحات المذكورة (٨، ٩، ١٠) فقطعت الاستمرارية في المضمون بين نهاية سفر الخروج وهذه الاصحاحات ويركز السفر على طهارة جماعة بني إسرائيل وقداستها، وبالتالي عزلها عن بقية الأمم فهي جماعة الرب الوحيدة، لذلك تركز الإصحاحات من ١١– ١٦ على الأمور المرتبطة بالطهارة والقداسة.

ولا يعتبر سفر اللاويين عملا مستقلا ووحدة أدبية مستقلة عن بقية أسفار التوراة، فعلى الرغم من أنه يتكون من مجموعة مواد ذات تواريخ وخلفيات متباينة فقد اتخذ شكلا محددا وترتيبا معينا على يد الكهنة، وماده أنتجها الكهنة الذين أنتجوا أيضا مواد المصدر الكهنوتي في أسفار التكوين والخروج

والعدد وربطوا بينها جميعا لتمثل مصدرا مستقلا من مصادر التوراة. ويعتقد فريق من علماء نقد الكتاب المقدس أن التوراة الكهنوتية لم يكن لها وجود كوثيقة مستقلة، وأن المادة المنسوبة إلى الكهنة في العهد القديم تمثل النشاط التحريري العام للكهنة الذين جمعوا ونظموا المواد القديمة، وصبغوها بصبغتهم الخاصة. ولهذا فالتوراة في شكلها النهائي تعتبر نتيجة هذا العمل التحريري للكهنة مع اعتبار سفر اللاويين عملا خاصا الكهنة أكثر من غيره من أسفار التوراة [9] ويتمثل خلاصة عمل الكهنة في إعطاء رواية طويلة تحكي تاريخ البشرية ككل ثم تاريخ بني إسرائيل من خلق العالم وحتى موت موسى عليه السلام، وأهم أعمال الكهنة المجموعات القانونية التي تصاحبها الروايات كخلفية تاريخية تبين متى وكيف أعطيت هذه التشريعات القانونية، والتركيز الكهنوتي كما سبق على تمييز إسرائيل كجماعة دينية قومية بدايتها في سيناء على أساس من القوانين الإلهية والتعاليم التي أتى بها الوحي هناك. ولب المادة الكهنوتية يتكون لذلك من أحداث الخروج (٢٥- ٣١، ٣٥- ٤٠) واللاويين والقوانين الواردة في سفر العدد. وقد أدخلت ضمن روايات الخروج الخاصة بإعطاء الشريعة مجموعات قانونية تنتمي إلى عصور تاريخية مختلفة وأماكن متعددة في فلسطين. ومثال على ذلك سفر اللاويين الذي يحتوي على مجموعتين قديمتين من هذه المواد التشريعية (الاصحاحات ١- ٧ والاصحاحات ١٧- ٢٦) كما تدخل الكهنة في اعادة ترتيب وتفسير عدة قوانين قديمة مثل الاصحاحات ١١- ١٦. ولذلك فهناك القليل من العمل المباشر الكهنة في سفر اللاويين حيث ينحصر دورهم في عمليات التحرير والتنسيق والترتيب للمواد القديمة وذلك على الرغم من أن سفر اللاويين لا يمكن فهمه إلا داخل الإطار الكهنوتي العام [10].

ونظرا للعلاقات الواضحة بين العمل الكهنوتي وسفر التثنية وسفر حزقيال واللذين يعودان إلى مرحلة السبي البابلي يعتقد فريق من العلماء أن

المصدر الكهنوتي متأخر عن تاريخ سفرى التثنية وحزقيال. فالعمل الذى قام به الكهنة هو بمثابة مواجهة لمأساة السبي ونتائجها وتأثيراتها على جماعة بنى إسرائيل ويقترح بعض العلماء نهاية القرن السادس قبل الميلاد كتاريخ المصدر الكهنوتي حيث يبدو الاهتمام بإعادة بناء جماعة بني إسرائيل من جديد في فلسطين. ويستدل العلماء على ذلك باختلاف اللغة والنظرة الدينية المادة الكهنوتية عن بقية مواد التوراة مما يرجع عودتها إلى عصر متأخر هو عصر ما بعد السبي مباشرة. فالاهتمام بالممارسات الشعائرية التي أصبحت أساسية مع بناء الهيكل الثاني بالاضافة إلى اختلاف صورة هارون فى سفر اللاويين عنها فى مصادر التوراة الأخرى. فهو فى المصدر الكهنوتي الكاهن الأعلى وأصل كل الكهنوت وهذا يعكس معالم لم تظهر إلا بعد العودة من السبي. ولذلك هناك اختلاف بين العلماء حول مكان عمل المدرسة الكهنوتية هل هو بابل أم فلسطين [١١] فكهنة أورشليم الذين كانوا بين المسبيين لهم دور فى العمل الكهنوتي الذى يبرز التراث الأورشليمى ومع ذلك فهناك أشكال تراثية أخرى غير أورشليمية ترجح أن يكون سفر اللاويين من عمل كهنوت متحد تكون بين كهنة أورشليم العائدين من بابل وكهنة ينتمون إلى هياكل إسرائيلية أخرى حلت مكان كهنة أورشليم أثناء السبي. ولذلك فسفر اللاويين يمثل عملا مركبا معقدا يحتوى مواد تشريعية تعود إلى قرون متعددة وتعكس أشكالا مختلفة لحياة بنى إسرائيل فى تطورها وهى معروضة داخل إطار من السرد التاريخى حيث سعت المدرسة الكهنوتية إلى مواجهة سقوط المملكة ووقوع السبي من خلال المحافظة على الشرائع الأساسية بتدوينها كتابة وبعضها كان فى أصله عادات قديمة موروثة شفويا وأصبحت فى خطر بعد السبي. فالكهنة من هذه الزاوية حفظة للشرائع والعادات والتقاليد القديمة. ومن ناحية أخرى حاول الكهنة فهم وتفسير أسباب السبي فتبنوا آراء أنبياء ما قبل السبي كما قاموا بتدوين نبوءات هؤلاء الأنبياء وفسروا السبي على أنه عقاب

إلهى لبنى إسرائيل بسبب معصيتهم ونكثهم للعهد، فقدم الكهنة التفاصيل الخاصة بالشرائع والوصايا المعبرة عن العهد والواجبات المرتبطة به ووضحوا أن الوصايا يمكن أن تكون أساسا للمجتمع الجديد لبنى إسرائيل بعد السبى، وأصبح من علامات المصدر الكهنوتى الحث على اتباع الوصايا والدليل على ذلك قانون الطهارة أو القداسة فى سفر اللاويين فهو أشبه بموعظة أو خطبة تحث على التمسك بالوصايا. وقام الكهنة أيضا بتثبيت الشرائع عمليا من خلال إعادة تفسير التعاليم القديمة التى أصبحت غير مفهومة وتطوير هذه التعاليم من خلال قرارات ناجمة عن مشاكل حياتية، ولمواجهة ظروف اجتماعية واقتصادية جديدة. وأيضا بالتركيز على عناصر موجوده فى الدين ولكنها لم تلق قبولا كافيا من قبل مثل عنصر الخطيئة والذنب كأمور مدمرة للعلاقة بالرب وربطها بتفسير جديد لنظام الاضحيات كوسائل للتخلص من الخطيئة واظهار المغفرة الإلهية وكانت هذه بدايات تفسير الشرائع عمليا والتى تطور فيما بعد إلى حركة علمية ضخمة ميزت اليهودية الحاخامية [١٢].

ويعتمد سفر اللاويين وعموم المصدر الكهنوتى على فكرة العهد كأساس لديانة بنى إسرائيل، ويعتبر الكهنة بعد السبى ورثة الحركة النبوية، ومن أبرز التوجهات اللاهوتية لسفر اللاويين تركيزه على الحفاظ على الوصايا والنظر إلى التعاليم والشرائع على أنها جميعا منبثقة من العهد كمنحة إلهية وجزء من عنايته التى بها حرر الإسرائيليين من العبودية المصرية، وأسكنهم الأرض الموعودة. والحفاظ على الوصايا والعهد من جانب الإنسان استجابة لحفظ الله لعهده. ويؤخذ على هذه النظرة الكهنوتية اعتقادها فى خصوصية العهد، واستبعاد الأمم الأخرى منه. وبهذه الخصوصية نجح الكهنة فى الحفاظ على إسرائيل كجماعة دينية بعد فقدانها لكيانها السياسى. واتخاذ الوحى كقاعدة جديدة لحياة بنى إسرائيل. ويؤخذ أيضا على الاتجاه الكهنوتى تركيزه على

الطقوس ومركزية نظام الأضحيات والقرابين فيه. ويبدو هذا واضحا فى سفر اللاويين [١٣] وقد فسرت الأضحيات على أنها هدية إلى الرب اعترافا بهيمانه للإنسان. وبالإضافة إلى الأضحيات ركز سفر اللاويين أيضا على السبت والسنة السبتية كعلامات لربوبية الإله واعتماد الإنسان على هذه الربوبية. وتأخذ قوانين الطهارة أهمية خاصة في اللاويين (الاصحاحات ١١- ١٥) حيث يتم ربطها بعقيدة خلق الله للعالم. والأخذ بهذه القوانين معناه الحياة حسب النظام الإلهي للطبيعة وداخل عالم ينظمه الله ويوجهه. وشرحت الأضحيات أيضا في اللاويين على أنها الطريقة الطبيعية للتكفير عن الخطايا واستعادة العلاقة الصحيحة مع الرب. وتفهم الخطيئة على أنها عمل يحدث خللا في النظام الصحيح للأشياء في مجتمع تتحكم في جوانب حياته مبادئ القانون الإلهي. والخطيئة بهذا الشكل حقيقة موضوعية تؤدى إلى تدمير القداسة (الطهارة) التى يطلبها الرب من جماعته ووظيفة نظام الأضحيات والقرابين إذن أنه وسيلة قررها الرب لإزالة الخطيئة واستعادة المذنب لعلاقته بالرب المقدس والمجتمع الطاهر. [١٤]

رابعاً: سفـــر العـــــــدد

يواصل سفر العدد الوصف التاريخى الذى انتهى فى سفر الخروج ويصل بهذا العرض التاريخى إلى فترة التيه وعبور الأردن فى الطريق إلى أرض كنعان. ويتخلل هذا الوصف بعض المواد التشريعية ونبوءات بلعام. وقد اتخذ السفر إسمه من محتواه العام فهو إحصاء لجماعة بنى إسرائيل فى السنة الثانية من خروجهم من مصر بزعامة موسى عليه السلام. وقد تم هذا الإحصاء فى سيناء كما يتضح من بداية السفر : «وكلم الرب موسى فى برية سيناء فى خيمة الاجتماع فى أول الشهـــر الثانى فى السنة الثانية لخروجهم من أرض مصر قائلا: أحصوا كل جماعة بنى إسرائيل بعشائرهم وبيوت آبائهم بعدد الأسماء .....» [١٥] وكمثال على هذا الإحصاء نقرأ : «فكان

بنو رأوبين بكر إسرائيل تواليدهم حسب عشائرهم وبيت آبائهم تعدد الأسماء برؤوسهم كل ذكر من ابن عشرين سنة فصاعدا كل خارج للحرب. كان المعدودون منهم لسبط رأوبين ستة وأربعين ألفا وخمس مئة» [١٦] وعلى نفس النمط يتم إحصاء بقية الأسباط : شمعون وجاد ويهوذا ويساكر وزبولون ويوسف ومنسى وبنيامين ودان وأشير ونفتالي. وينتهي هذا الإحصاء بالعبارة التالية : «هؤلاء هم المعدودون الذين عدهم موسى وهارون ورؤساء إسرائيل اثنا عشر رجلا رجل واحد لبيت آبائه فكان جميع المعدودين من بني إسرائيل حسب بيوت آبائهم من ابن عشرين سنة فصاعدا كل خارج للحرب في إسرائيل كان جميع المعدودين ست مئة ألف وثلاثة آلاف وخمس مئة وخمسين [١٧].

ويلاحظ أن اللاويين لم يشملهم هذا الإحصاء وذلك لوظيفتهم الدينية وقيامهم بالخدمة الدينية وأداء الشعائر ورعايتهم لمسكن الرب : «وأما اللاويون حسب سبط آبائهم فلم يعدوا بينهم إذ كلم الرب موسى قائلا : أما سبط لاوي فلا تحسبه ولا تعده بين بني إسرائيل بل وكل اللاويين على مسكن الشهادة وعلى جميع أمتعته وعلى كل ما له. هم يحملون المسكن وكل أمتعته وهم يخدمونه وحول المسكن ينزلون فعند ارتحال المسكن ينزله اللاويون وعند نزول المسكن يقيمه اللاويون والأجنبي الذي يقترب يقتل.... وأما اللاويون فينزلون حول مسكن الشهادة لكي لا يكون سخط على جماعة بني إسرائيل فيحفظ اللاويون شعائر مسكن الشهادة» [١٨] فيحفظ. ويتم تخصيص سبط لاوي لخدمة هارون الكاهن «فتعطي اللاويين لهارون وابنيه. إنهم موهوبون له هبةً من عند بني إسرائيل» (٣ : ٩). واللاويون في الأصل مكرسون لخدمة الرب: «وكلم الرب موسى قائلا: وها إني قد أخذت اللاويين من بني إسرائيل بدل كل بكر فاتح رحم من بني إسرائيل. فيكون اللاويون لي لأن لي كل بكر. يوم ضربت كل بكر في أرض مصر قدست لي كل بكر في إسرائيل من الناس

والبهائم. لي يكونون أنا الرب»[19] ثم يجري إحصاء آخر يخص اللاويين لوحدهم (٣ : ١٤ – ١٥) وكان عددهم اثنين وعشرين ألفا (٣: ٣٩). وقد حدد السفر خصائص كل عشيرة من عشائر اللاويين فيما يتعلق بنوع الخدمة الدينية التي تقوم بها. ويتم إجراء إحصاء آخر للاويين العاملين في خدمة خيمة الاجتماع وكان عددهم ثمانية آلاف وخمس مئة وثمانين (٤ : ٤٦– ٤٩) ويعطي الاصحاح الخامس بعض التشريعات والأحكام الخاصة بالطهارة والكفارات والزنا. بينما يتناول الاصحاح السادس شريعة النذر وشروط النذر. ويتحدث الاصحاح السابع عن إقامة مسكن الرب ومسحه وتقديسه والمذبح وتقديسه وتدشينه وتقديم القرابين لذلك من جميع رؤساء الأسباط. ويتناول الاصحاح الثامن تطهير موسى للاويين وتجنيدهم لخدمة خيمة الاجتماع. ويتناول الإصحاح التاسع أحكام الفصح ومسيرة تابوت العهد أمام بني إسرائيل. ويتناول الاصحاح الحادي عشر شكوى القوم من الطعام ومعجزة السلوى. أما الإصحاح الثاني عشر فيشير إلى غضب الرب من مريم وهارون لكلامهما على موسى بسبب زوجته الكوشية. وفي الاصحاح الثالث عشر إرسال الجواسيس التجسس على أرض كنعان. ويتناول الاصحاح الخامس عشر موضوع القرابين والذبائح وشروطها ويتناول السبت وعقاب من يعمل فيه. وترد في الإصحاح التاسع عشر قصة البقرة وبعض أحكام التطهير. ويتناول الإصحاح العشرون معجزة انبثاق الماء من الصخرة، ومشكلة عدم سماح أدوم لبني إسرائيل بالمرور في أرضهم ثم تتناول الإصحاحات بعد ذلك رحلة بني إسرائيل عبر الأردن ويعطي الإصحاح الثاني والعشرون وما بعده م نبوءات بلعام الذي يصفه سفر العدد بأنه كان عليه روح الله وتوصف نبوءاته بأنها وحي: «وحي بلعام بني بعور ... وحي الذي يسمع أقوال الله الذي يرى رؤيا القدير...»[20] ويعالج الإصحاح الخامس والعشرون موضوع زنا

الشعب مع بنات موآب ووقوع جماعة بني إسرائيل في عبادة آلهة موآب وقيام فينحاس بن إلعازار الكاهن بقتل إسرائيلي ومديانية حتى يضع نهاية لهذه العلاقة بالأجنبيات وعبادة آلهتهن. ونال فينحاس بذلك ميثاق كهنوت أبدي لأجل أنه غار الله وكفر عن بني إسرائيل (٢٥ : ١١-١٣). ويتناول الإصحاح الثامن والعشرون بعض الطقوس الخاصة بتقديم القرابين. وتصف بقية الإصحاحات رحلة بني إسرائيل من مصر والمناطق التي مروا بها أو نزلوا بها وهو ما يسمى بطريق الخروج. ويذكر خبر موت هارون (عليه السلام) في جبل هور في السنة الأربعين من خروج بني إسرائيل من مصر. وينتهي السفر ببعض الأحكام والوصايا وهكذا يعطي السفر بشكل عام رحلة بني إسرائيل إلى أرض كنعان من بعد خروجهم من مصر.

خامساً: سفـــر التثنيـــــة

تعود تسمية سفر التثنية إلى الترجمة السبعينية للعهد القديم اعتمادا على النص العبري الوارد في التثنية ١٧ : ١٨ والتي ترد فيه عبارة «نسخة من هذه الشريعة» والتي ترجمت خطأ على أنها هذه الشريعة الثانية»[٣٦] أما التسمية العبرية للسفر فقد أخذت من العبارة الافتتاحية للسفر وهي عبارة: «هذا هو الكلام» ويبدأ السفر بكلمات موسى (عليه السلام) في موآب ليلة عبور نهر الأردن إلى أرض كنعان وينتهي السفر بذكر خبر موت موسى عليه السلام ودفنه. ويحتوي السفر على ثلاثة خطابات لموسى عليه السلام. الخطاب الأول يرد في الاصحاحات (١:١- ٤: ٤٣) ويروي الأحداث الرئيسية من رحلة بني إسرائيل من جبل سيناء -حوريب) إلى موآب وتنتهي بعبارة: «هذه هي الشريعة التي وضعها موسى أمام بني إسرائيل هذه هي الشهادات والفرائض والأحكام التي كلم بها موسى بني إسرائيل عند خروجهم من

مصر.... أما الخطاب الثاني (٤: ٤٤- ٢٩:١) فيبدأ بتذكير جماعة بني إسرائيل بشروط العهد الموسوي كما نصت عليها الوصايا العشر التي طالبت بولاء إسرائيل التام تجاه إلهها. ويربط ملكية الأرض بالطاعة التشريعات التي هي منحة إلهية من خلالها يتم الحفاظ على علاقة العهد بالرب. كما أن الفشل في الحفاظ على الشريعة الإلهية يجلب الدمار. ويتناول الخطاب الثالث (٢٩:٢- ٣٠ : ٢٠) تخيير بني إسرائيل بين الطاعة والمعصية والتركيز على التوبة من المعصية. وتعالج بقية الإصحاحات كتابة التشريعات (التوراة) وتسليمها للكهنة بني لاوي حاملي تابوت العهد ولجميع شيوخ إسرائيل. وتعيين يشوع خليفة موسى (٣١: ١٤) وتلاوة نشيد موسى [٣٢] وبركته [٣٣] ثم موت موسى ودفنه [٣٤] وينتهي السفر بالعبارة التالية : «ولم يقم بعد نبي في إسرائيل مثل موسى الذي عرفه الرب وجها لوجه في جميع الآيات والعجائب التي أرسله الرب ليعملها في أرض مصر بفرعون وبجميع عبيده وكل أرضه. وفي كل اليد الشديدة وكل المخاوف العظيمة التي صنعها موسى أمام أعين جميع إسرائيل [٢٢].

ويعتبر اليهود سفر التثنية من تأليف موسى ولذلك تم ضمه إلى التوراة باعتباره الكتاب الخامس منها. وقد توصل علماء نقد الكتاب المقدس إلى حقيقة اختلاف سفر التثنية عن بقية أسفار التوراة، وبخاصة في لغته وأسلوبه الأمر الى أدى إلى اعتبار سفر التثنية كتابا مستقلا عن أسفار التوراة ولا ينتمي إليها. ويستمر أسلوب سفر التثنية في الأسفار التاريخية التالية بداية من سفر يشوع وحتى أسفار الملوك. وعلى هذا الأساس سمى علماء نقد الكتاب المقدس الأسفار الأربعة الأولى من التوراة بإسم Tetra-teuch (الأسفار الأربعة) وأطلقوا على أسفار التثنية ويشوع والقضاة وصموئيل الأول والثاني والملوك الأول والثاني إسم العمل التثنوي أي أسفار المصدر التثنوي لأنها تحمل طابع وأسلوب ولغة هذا المصدر. ولم يتم ضم

سفر التثنية إلى بقية أسفار التوراة إلا بعد السبي البابلي كما وجدت بعض الآثار التثنوية في أسفار التوراة الأخرى ووصل التأثير التثنوي إلى بعض المواعظ النثرية في سفر إرميا.

وقد ارتبط سفر التثنية بالكشف عن كتاب للشريعة في الهيكل في عصر الملك يوشيا عام ٦٢١ ق.م. كما ورد في سفر الملوك الثاني الإصحاح ٨:٢٢ وقد بدأ يوشيا إصلاحا دينيا مبنيا على أساس من سفر الشريعة نتج عنه مركزية العبادة في أورشليم وتدمير الهياكل الأخرى، ويعتقد علماء النقد أن المؤرخ التثنوي في فترة السبي استخدم سفر التثنية الأصلي كمقدمة لعمله التثنوي الكبير الممتد من سفر التثنية إلى الملوك الثاني، وكتب تاريخا لبني إسرائيل من غزو كنعان حتى السبي وذلك في إطار الشريعة التثنوية، واعتبروا الإصحاحات ١-٤ : ٤٢ من سفر التثنية مقدمة للعمل التثنوي كله، كما اعتبروا الإصحاحات ٤ : ٤٤- ١١ : ٣٢ مقدمة لسفر التثنية الأصلي، وحددوا التغير في استخدام صيغة المخاطب من المفرد إلى الجمع على أنه من تدخلات المؤرخ التثنوي. وقد انتهى العمل التثنوي بحادثة إطلاق سراح الملك يهوياكين ملك يهوذا من سبيه في بابل عام ٥٦١ ق.م. (٣٣)

وقد فسر سفر التثنية علاقة العهد مع الرب في ضوء شروط معاهدات السيادة السياسية التي انتشرت في الشرق الأدنى القديم والتي اتخذت شكلا أدبيا محددا وقد توفرت جميع شروط العهد في الصيغة الواردة في الخروج ٢٠ وبخاصة صيغة اللعنات والبركات. وأدت الوصية الأولى التي تمنع بني إسرائيل من عبادة آلهة أخرى إلى عدم إحتواء صيغة العهد على البند قبل الأخير في صيغ المعاهدات السياسية، وهي قائمة الآلهة الشهود على المعاهدة والتي يتلوها مباشرة بند اللعنات والبركات. ويرى أنتوني فيليبس أن شروط المعاهدة السياسية كانت النموذج الفعلي الذي سار عليه سفر التثنية في وصفه لصيغة العهد. واعتبر التثنية الطاعة للشريعة محددة لمصير إسرائيل

ووجودها. فاختيارها بواسطة الرب من بين كل الشعوب يحتوى على تهديد أو تحذير برفضها إذا فشلت فى تنفيذ شروط العهد وأهمها شرط عدم الدخول فى علاقة مع إله آخر سوى يهوه سيد إسرائيل وحاكمها. (٢٤)

تشير الدراسات النقدية إلى إنتماء التثنوى إلى الجنوب الفلسطينى وأنه أخذ شكله النهائى فى يهوذا رغم الرأى الذى ينسبه إلى الشمال وأنه تم نقله إلى الجنوب بعد سقوط السامرة فى ٧٢١ ق.م. ولا شك أن سقوط الشمال أدى بالجنوبيين إلى تفسير هذا السقوط على أنه نتيجة النكث بالعهد المقطوع فى سيناء. وبسبب هذا السقوط قام حزقيا ملك يهوذا بإصلاح دينى مطهرا العقيدة ومركزا العبادة فى أورشليم مع وجود بقية الهياكل إلى جانب هيكل أورشليم (الملوك الثانى ١٨: ١- ٦). وقد تم دمج تراث الشمال بتراث الجنوب فى مصدر واحد سماه علماء النقد بالمصدر اليهوى الإلوهيمى. وقد احتوى هذا المصدر الجديد على رواية أحداث سيناء الواردة فى الخروج ١٨- ٢٤، ٣٢-٤٢، والتى تماثل الملوك الأول ١٢: ٢٨ وما بعدها وهوشع ٨: ٥ وما بعدها، ١٠:٥، ١٣: ٢) كما أن مركزية أورشليم تظهر فى الخروج ٣٤ : ٢٢- ٢٤ تستمد أصلها من سياسة حزقيا المركزية بينما أشارت مواضع أخرى إلى الإنتماء إلى هياكل أخرى (الخروج ٣٤: ٢٢- ٢٤) وتعتبر إصلاحات حزقيا خلفية فكرية للتشريعات التثنوية التى تأخذ شكل التشريع الوعظى حيث تداخلت أو قدمت المادة القانونية فى شكل وعظى مما يوحى بأن الذين وضعوه أصحاب وظيفة تعليمية أو وعظية مثل الكهنة أو الأنبياء أو الحكماء. فالبعض يرى أن الأسلوب التثنوى امتداد للأسلوب النبوى رغم أن التثنية يتعامل مع النبوة بنوع من التحفظ. (التثنية ١٣: ١ – ٥، ١٨: ٢٠- ٢) بينما ينسب فريق آخر السفر إلى عمل الكهنة من اللاويين المسئولين عن تعليم الشريعة بالإضافة إلى وظائفهم الكهنوتية. وفى عصر عزرا كان اللاويون

المسئولين عن تفسير الشريعة [٢٥] ويستبعد فريق آخر مسئولية اللاويين عن الإصلاح بعد أن تم تركيز العبادة فى أورشليم وهو الجديد فى الإصلاح التثنوى. ويرى أن التثنوى من الحكماء المنتشرين فى دوائر البلاط يعالجون الأمور السياسية للدولة وبالتأكيد لهم صلة ومعرفة بشكل معاهدات السيادة، وبالإضافة إلى هذا فإن هناك تشابها بين التثنية وأدب الحكمة يبدو فى النزعة الإنسانية للتثنية، والتركيز على عقيدة الثواب كسبب الحفاظ على الشريعة وكذلك فى اتجاهه التعليمى الوعظى، وبصرف النظر عن هذه الاختلافات حول طبيعة مؤلف العمل التثنوى فإن سفر التثنية الأصلى (٤: ٤٤ – ٣٠: ٢٠) أو نموذجه الأولى (١٢– ٢٦، ١٨) تمت كتابته بين عصرى حزقيا ويوشيا واكتشف فى الهيكل وأدى إلى إصلاحات يوشيا بعد موافقة الأنبياء. وقد عزل سفر التثنية عن بقية عمل المؤرخ التثنوى وألحق بالكتب الأربعة التى كونت مع التثنية التوراة أو ما يعرف بالكتب الخمسة. [٢٦]

الباب الثاني
أسفار الأنبياء

الفصـــل الأول
أسفــار الأنبيـاء الأوائـل

أولاً: سفـــر يـوشـع

شهدت المرحلة التاريخية التالية لموت موسى عليه السلام تغييرات جذرية كان لها تأثيرها فى توجيه التاريخ الإسرائيلى والديانة الموسوية الوجهة التى اتخذتها فيما بعد والتى أدت بعدها إلى ظهور حركة النبوة الإسرائيلية التى تعد أكبر حركة للاصلاح فى تاريخ الديانة اليهودية. فبعد موت موسى عليه السلام تولى يشوع بن نون أمر الإسرائيليين، وعلى الرغم من أن يشوع سابق على عصر النبوة الإسرائيلية إلا أن المتأخرين من علماء اليهود نظروا إليه وإلى عصره على أنه امتداد لعصر النبوة الموسوية. وقد بنى هؤلاء نظرتهم هذه على أساس أن يشوع قد ورث رسالة موسى الدينية وتكفل باتمام رسالة موسى التاريخية فى قيادته للإسرائيليين. وقد أدى هذا ببعضهم إلى اعتبار سفر يشوع تكملة لأسفار موسى الخمسة نظرا لما يحتويه من أخبار تاريخية ودينية مكملة للأسفار الخمسة. ولا عجب إذن أن ينسب بعض مفسرى الكتاب المقدس من اليهود يشوع إلى مجموعة «الأنبياء الأوائل». وقد اعتمد بعضهم فى هذا على فكرة موضوعية بحتة وهى احتواء رسالة يشوع على عنصرى الوعد والوعيد، وهما عنصران أساسيان فى النبوة بشكل عام. كما اعتبر بعض المفسرين الأسبقية التاريخية ليشوع، فهو لاشك يأتى على رأس قائمة الأنبياء الأوائل إذا أردنا الفصل بين وظيفة موسى كنبي ومشرع ووظيفة النبوة وطبيعتها من بعده.

ويشوع له سفر يحمل إسمه من بين أسفار العهد القديم. ويعالج هذا السفر موضوع غزو كنعان ودخولها وتقسيم أراضيها بين القبائل الإسرائيلية. وهو من الأسفار المعقدة في العهد القديم تتعدد فيه بواقع الغزو إلى حد التناقض الشديد، ويساعد على هذا ضياع المتن الأصلي لكثير من الكلمات والجمل والفقرات في السفر. ويوضح الشكل الحالي للسفر ظهور اختلافات بينة في أسلوبه وروايته مما يشير إلى تعدد أكيد في مصادره ومراحل مختلفة في تأليفه [١]. وهذا في حد ذاته يثير مشاكل عديدة خاصة بتأليف السفر وتاريخه ومحتوياته وأجناسه الأدبية.

وبالنسبة لتأليف السفر لم يشر العهد القديم في أي موضع منه إلى مؤلف سفر يوشع والإسم الذي يحمله السفر هو إسم الكتاب وليس إسما للمؤلف. وهذا العنوان مأخوذ من مادة السفر نفسه حيث تدور معظم أحداثه حول شخصية رئيسية هي شخصية يشوع خليفة موسى. والحقيقة الهامة بالنسبة لمشكلة التأليف هي أن السفر ليس من عمل كاتب واحد بل هو عمل توليفي له تاريخ طويل بدليل أختلاف الأساليب والأجناس الأدبية المستخدمة فيه. وظهور التناقض في مادته، وتكرار كثير من أحداثه، واختلاف التطور التاريخي واللاهوتي فيه. وتنوعت مصادر السفر بين المصادر المكتوبة والتراث الشفهي المتداول قبل تدوين السفر بقرون. ولهذا فالسؤال عن مؤلف السفر لا جدوى منه ويجب البحث مباشرة في تاريخ نشأة وتأليف السفر من مراحله الأولى إلى أن أخذ الشكل الذي هو عليه الآن. وتظهر المشكلة بوضوح في اختلافات مدارس نقد الكتاب المقدس فيما يتعلق بوضع سفر يشوع بين أسفار العهد القديم. فقد ضمه بعض النقاد إلى مجموعة الكتب الخمسة المعروفة بالتوراة أحيانا، ويكتب موسى الخمسة أحيانا أخرى. هذا في الوقت الذي فصله فريق آخر من النقاد عن التوراة، واعتبره أول مجموعة الكتب التاريخية وهي تكون القسم الثاني من أقسام العهد القديم. وأصحاب الرأي الأول يستخدمون

اصطلاح «الكتب الستة» Hexateuch بدلا من «الكتب الخمسة» Pentateuch وهو الاصطلاح المفضل لدى الفريق الثاني من النقاد. ويبدو من مضمون السفر أنه يكون حلقة الوصل بين كتب التوراة الخمسة ومجموعة الكتب التاريخية اللاحقة التي تبدأ بيشوع وتنتهي بسفري الملوك الأول والثاني. وهذا الوضع المتوسط للسفر أثار مزيدا من الارتباك في دراسته فقد تردد علماء الكتاب المقدس بين تطبيق المنهج الذي وجدوه مناسبا للكتب الخمسة والمنهج الذي عالجوا به الكتب التاريخية. والحقيقة أن سفر يشوع يكمل الوضوع الذي يبدأ في سفر التكوين ١٢ : ١- ٣، وهو الوعد بالأرض لنسل الآباء الإسرائيليين، ولكنه في الوقت نفسه يؤرخ للتاريخ الإسرائيلي في أرض كنعان. وعندما بدأ النقد العلمي للعهد القديم في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر تم الاعتراف باستمرار موضوعات الكتب الخمسة في الكتاب السادس. ومن ثم فقد استخدم بعض العلماء منهج نقد التوراة وطبقوه على سفر يشوع خاصة فيما يتعلق بمشكلة المصادر. هذا مع تشكيك بعض النقاد في قيمة هذا المنهج النقدي بالنسبة لسفر يشوع. ولكن لم تخل هذه الدراسة النقدية من فائدة فقد أثبتت المقارنات أن سفر يشوع له علاقات وطيدة أدبية ولاهوتية، بما سماه علماء النقد المصدري Source Criticism بالمصدر التثنوي نسبة إلى سفر التثنية، الكتاب الخامس من التوراة [٣]. فالاصحاحات ١، ٢٣ بالذات تشير إلى توافق في الأسلوب ووجهة النظر، حيث تتكرر حرفيا بعض الكلمات والعبارات والأفكار. وهذا لا ينطبق فقط على سفر يشوع ولكن نفس العلاقة موجودة بين سفر التثنية وكتب الأنبياء الأوائل التي تضم يشوع والقضاة وصموئيل الأول والثاني والملوك الأول والثاني. فهذه الكتب تضم تاريخا مستمرا مكتوبا بأسلوب سفر التثنية وموجها بوجهة نظر لاهوتية مؤيدة لسفر التثنية. ومن المعروف أن هذه الكتب تغطي فترة تاريخية موحدة تمتد من موت موسى إلى السبي البابلي (٦٨٠ - ٥٨٦ ق.م) ونظرا لهذا

التقارب في مادة هذه الأسفار من الناحية الأدبية واللاهوتية فقد حاول بعض النقاد نسبة تأليفها إلى مؤلف واحد أو على الأقل إلى مدرسة بعينها. واختار بعضهم عام ٥٥٠ق.م. [٣] تقريبا كتاريخ لتدوين هذه الأسفار من مادة تراثية مكتوبة وشفهية واعطائها هذه الوحدة في بنائها وكذلك احاطتها باطار تفسيري ربط المادة القديمة بعضها ببعض، وقدم أحكامه الخاصة بالأحداث المدونة. ولاشك أن هذا المجهود التفسيري اشتمل على اعادة النظر في بعض المادة المعروضة إما بحذفها أو اضافة بعض المادة الجديدة إليها. ومن المواد التي كانت متوفرة لدى الكاتب سفر ياشر المذكور في يشوع ١٠ : ١٣، ٢ وفي صموئيل الثاني ١ : ١٨، وكذلك حوليات ملوك إسرائيل (الملوك الثاني ١٥: ٢١) وغيرهما من الأعمال غير المعروفة التي اشتملت على حوليات وسجلات وقوائم الملوك وقصص من أنواع مختلفة منها قصة حياة داود (صموئيل الثاني ٩ - ٢٠ والملوك الأول ١- ٢) والقصص المتعلقة بايليا واليشع. كما ضم الكاتب نسخة قديمة من سفر التثنية قدم لها بمقدمة جديدة وخاتمة. ويعتبر سفر يشوع الفصل الثاني من التاريخ التثنوي [٤].

بالاضافة إلى المشاكل الأدبية السابقة يقدم سفر يشوع عددا من المشاكل التاريخية من أهمها :

أولاً: عدم التناسق في عرض تاريخ غزو كنعان والتناقض الواضح في السرد التاريخي. فالاصحاحات ١- ١٢ من السفر تناقش غزو كنعان على أنه غزو مسلح عنيف بينما القضاة ١: ١- ٢: ٥ توضح أن القبائل الإسرائيلية اتخذت أماكنها واستوطنت إلى جانب الكنعانيين دون حرب على الإطلاق. هذا بالاضافة إلى الاختلاف الكبير في ذكر عدد من أرسلهم يشوع للهجوم على عاي فهم ثلاثون ألفا في ٨: ٣ وخمسة آلاف فقط في ٨ : ١٢.

ثانياً: أن سفر يشوع في شكله الأخير يدل على أنه من عمل كاتب من فترة السبي البابلي أي بعد خمسمائة عام من وقوع أحداثه، ويظهر فيها تأثر الكاتب بوجهة نظر لاهوتية معينة طغت على تفسيره للأحداث. كما أدخل في النص حكايات خرافية ووثائق إدارية تعود إلى عهد الملكية.

ثالثاً: أن رواية أحداث غزو كنعان لا يمكن أن تعتمد فقط على ما ورد في السفر بل يجب مقارنة مادة السفر التاريخية وتقييمها في ضوء المادة التاريخية الواردة في أسفار أخرى مثل القضاة والتكوين ٣٤، وكذلك المادة التاريخية التي تم الكشف عنها من خلال الآثار. وكلما اقتربت المادة من زمن الأحداث كلما ازدادت قيمتها التاريخية، وهنا أيضا تظهر أهمية الجنس الأدبي للمادة في الوصول إلى تاريخ موثوق فيه، فالحوليات وقوائم الملوك وغيرها من الوثائق الرسمية تحتفظ بمادة صحيحة إلى حد ما عن المادة التي تستقيها من الخرافات أو القصص الشعبية. ويجب أيضا تقييم الرؤية التي تعرضها المادة والهدف الذي ينشده كل مصدر مهما اقتربت من زمن وقوع الأحداث كل هذه المشاكل في الكتابة التاريخية تنطبق على سفر يشوع فمعظم مادة السفر متأخرة وغير موثوق فيها كما أنه يعكس أفكار فترة الملكية المتأخرة وفترة السبي البابلي أكثر من عرضها لأفكار زمن وقوع أحداث السفر. والمادة القديمة في السفر لا يعرف صحيحها من زائفها. في هذه الحالة لابد من مقارنة مادة العهد القديم بالأدلة التي تمدنا بها الاكتشافات الأثرية في منطقة فلسطين. وهذه الأدلة توضح بلا شك أن كثيرا من المدن الفلسطينية قد دمرت في النصف الثاني من القرن الثالث عشر قبل الميلاد، ومنها بعض المدن التي غزاها يشوع وأهمها حاصور ١١ : ١١ وبيتئيل ١٢:١٦ ولخيش ١٠ : ٢٣. كما توضح الأدلة الأثرية أن تغيرا حضاريا قد طرأ على المنطقة بعد دمار هذه

المدن فهناك علامات لاستيطان كنعاني تلاه مباشرة دمار تام. فهذه المدن الكنعانية لاشك أنها كانت ذات نصيب من التقدم الحضارى إلى أن فوجئت بالغزو الإسرائيلي الذى حول حضارتها إلى خراب مؤذنا بدخول المنطقة فى فترة تدهور حضارى.

رابعاً: هناك بعض المخالفات الواضحة لنتائج الاكتشافات الأثرية منها على سبيل المثال أن مدينة مجدو التى دمرت فى الجزء الأخير من القرن الأخير من القرن الثالث عشر ق.م.. هذه المدينة يدون ملكها على أنه أحد الملوك الذين هزمهم يشوع (١٢: ١٢). وفى مكان آخر (القضاة ١: ٢٧) يذكر أن هذه المدينة لم يتم الإستيلاء عليها وأنها ظلت كنعانية. ويذكر سفر يشوع أيضا أن مدينتى أريحا وعاى قد دمرتا بينما لا تدل الأبحاث الأثرية فى هذه المنطقة على أنها أحتلت القرن الرابع عشر ق.م. أما مدينة عاى فقد كانت خربة قبل وصول الإسرائيليين إلى كنعان بألف عام تقريبا. وهذه الأدلة الأثرية تشكك فى كثير من رواية العهد القديم الخاصة بغزو كنعان [*]. وتوضح أن وصف الغزو فى العهد القديم وصف غير كامل وبسيط ومتأثر فى نفس الوقت بالآراء اللاهوتية الذين وضعوه. وأكبر دليل على ذلك أن سفر يشوع يفترض أن كل الإسرائيليين قد أشتركوا فى أحداث غزو كنعان. بينما الحقيقة أن إسرائيل لم يكن لها وجود إلا بعد استقرار القبائل الإسرائيلية فى فلسطين. وقد أخذ هذا الاستيطان الإسرائيلى لفلسطين فترة طويلة كما يظهر من بعض فقرات سفر يشوع نفسه (١٣ : ١ – ٧، ٢٣: ٦ – ١٣).

ذكرنا أن سفر يشوع متأثر بوجهة نظر لاهوتية معينة طغت على أحداث السفر وصياغتها بصبغتها. وهذا أمر طبيعى بالنسبة لكتاب له تاريخ طويل من النمو إلى أن تم تدوينه. والأفكار اللاهوتية التى يعبر عنها سفر يشوع هى

تقريبا نفس أفكار المؤرخ التثنوى الذى أتم صياغة السفر فى شكله النهائى، وهذه الآراء اللاهوتية للمؤرخ التثنوى تتلخص فى التالى:

أولاً: أن الرب قد وفى بوعده للآباء الإسرائيليين والخاص بالأرض الموعودة لنسلهم [٦]. وعلاقة هذا الوعد بوجهة النظر التثنوية تدخل فى نطاق الفهم التاريخى الأساسى للمؤرخ التثنوى الذى اعتبر مهمته الأساسية تفسير كارثة السبى البابلى بأسباب من الماضى الإسرائيلى. فالحكم الإلهى بالدمار يجد تعليله لدى الكاتب التثنوى فيما يسميه بتاريخ الخطيئة إشارة إلى الماضى الإسرائيلى الآثم. فهذا الماضى لا يعبر إلا عن معصية الرب والتمرد عليه. وقد قاس المؤرخ التثنوى سلوك إسرائيل بمقياس القانون المنصوص عليه فى سفر التثنية ووجد أن هذا السلوك لا يرتفع إلى قداسة القانون، ولم يكن سلوك ملوك إسرائيل ويهوذا بأفضل من سلوك عامة الشعب اليهودى، ويضع سفر التثنية وسفر يشوع الأساس لحياة جديدة عمادها إعطاء القانون (الشريعة) وإقامة الوعد الإلهى وانجاز الرب لهذا الوعد. ومن هنا يعتبر الكاتب عصر يشوع عصر الإيمان والطاعة ويعتبر يشوع نفسه الخليفة الشرعى لموسى ويجعله مميزا عن الملوك الذين تلوه. هذا يعنى أن المؤرخ التثنوى يقابل بين عصر يشوع، عصر الايمان والطاعة، وعصر ملوك إسرائيل ويهوذا، عصر الخطيئة والعصيان، وينظر إلى عصر يشوع على أنه عصر تحقيق الوعد الإلهى. هذه النظرة لا يمكن أن تتم إلا من كاتب متأخر فى العصر عن الأحداث التى يرويها، ويرى فى نفس الوقت تأرجح الشعب الإسرائيلى بين الإيمان والخطيئة، ويعلل كوارث التاريخ الإسرائيلى المتأخر بعلل وأسباب من الماضى المنبسط أمامه وهو ماضى الخطيئة.

ثانياً: انطلاقا من هذا الفهم طور المؤرخ التثنوى ما يعرف بتاريخ كلمة الرب، والمقصود بهذا أن كلمة الرب وجدت تحقيقها على كل المستويات. فكما

أن سفر يشوع يؤكد على الوفاء بالوعد الإلهي فهو أيضا يؤكد على وقوع الكوارث بإسرائيل على أنه وفاء بالوعيد الإلهي المعطى سابقا. الوعد والوعيد أذن هما خلاصة تاريخ الكلمة الإلهية. هذا التصور أيضا لا يمكن أن يتم إلا لكاتب متأخر، وهو تصور ينتمي إلى حد ما إلى عهد النبوة الإسرائيلية ويصل إلى ذروة كماله في تصور أنبياء فترة السبي البابلي. وعلى الرغم من أن يشوع سابق على عصر النبوة الإسرائيلية إلا أن النظرة المتأخرة إليه وإلى عصره جعلته من بين المجموعة التي أطلق عليها إسم مجموعة «الأنبياء الأوائل» اشارة إلى أن رسالة يشوع اشتملت على عنصري الوعد والوعيد الأساسيين في النبوة بشكل عام. وربما كانت وظيفة سفر يشوع بالنسبة لشعب السبي ومؤرخيه أنه يذكر المسبيين بالأرض التي فقدوها وأنها أرضهم وفقا للوعد الإلهي. هكذا كان تصور المؤرخ التثنوي المتأخر في فترة السبي البابلي.

ثالثاً: من الآراء اللاهوتية التي يعكسها سفر يشوع فكرة «الحرب المقدسة» فغزو كنعان ليس غزوا عاديا، إنه غزو عقائدي لأنه تحقيق الوعد الإلهي بالأرض (٧). ولهذا نادرا ما نرى هذا الغزو يصور على أنه فعل إنساني فالرب هو الذي يحارب ويدمر الشعوب من أجل شعبه (٢٤:٨). وهكذا تتكرر عبر السفر العبارات التالية : «دفعتهم بيدكم فملكتم أرضهم وأهلكتهم من أمامكم» «وأنقذتكم من يده» «وطردتهم من أمامك» لا بسيفك ولا بقوسك وأعطيتكم أرضا لم تتعبوا عليها ومدنا لم تبنوها وتسكنون بها ومن كروم وزيتون لم تغرسوها وتأكلون» (٢٤: ٨، ١٠، ١٢، ١٣)، وهكذا يعطى السفر تصورا متأخرا لمفهوم الخلاص فهو ليس مجرد تجربة خلاص شخصي روحي، ولكنه خلاص تاريخي سياسي جغرافي يرتفع فوق مستوى التجربة الروحية الشخصية ليعبر عن تجربة جماعية تعكس واقعا تاريخيا. ولهذا نجد كاتب سفر يشوع

يؤكد فى نهاية السفر على مفهوم الوعد الإلهى حيث «قطع يشوع عهدا للشعب فى ذلك اليوم وجعل لهم فريضة وحكما فى شكيم وكتب يشوع هذا الكلام فى سفر شريعة الله» (٢٤: ٢٥ - ٢٦). وفى مرسوم تجديد العهد يؤكد كاتب سفر يوشع على ما سبق أن قطعه الرب لإسرائيل وعلى ضرورة أن يطيع الشعب الرب وشريعته ثم يحذر من عقاب الرب على المعصية من خلال الشرك به وعبادة الآلهة الأجنبية. والكاتب هنا يعكس موقف الشعب خلال فترة السبى البابلى [٨] وحين يؤكد على الوعد بالأرض فهو إنما يكتب هذا الشعب قد فقد الأرض بالفعل وسبى إلى بابل. وكأنما يعلل حادثة السبى البابلى على أنها حكم إلهى لمعصية سابقة ويحذر شعبه من الوقوع ثانية فى أخطاء الماضى ويشجعهم على تجنب المعصية. وهذه الروح التى تظهر فى سفر يشوع - وهى روح الوعد والوعيد. كانت أحد أسباب تصنيف يشوع بين الأنبياء الأوائل ووضعه على رأس هذه المجموعة بما يتناسب مع وضعه التاريخى وترتيبه الزمنى.

ثانيــاً: سفــر القضـــاة:

يغطى السفر تاريخ بنى إسرائيل فى الفترة من موت يشوع وحتى بداية تأسيس الملكية. وقد استمد السفر إسمه من حقيقة أن معظم الشخصيات الرئيسية الواردة فيه قد عملت بالقضاء فى جماعة بنى إسرائيل وكلمة القضاء لا يجب أن تفهم فى حدود معناها الاصطلاحى وهو الجلوس للنظر فى القضايا والحكم فيها ولكن اكتسب مفهوم القضاء فى عصر القضاة من تاريخ بنى إسرائيل معنى أوسع بكثير من مجرد الحكم فى القضايا حيث أصبح معناه العام «الحكم» [٩] فوظيفة القضاة فى بنى إسرائيل إدارة شئون جماعة بنى إسرائيل فى فترة كانت هذه الجماعة فيها خارجة من مصر وفى طريقها

إلى أرض كنعان أشبه بجماعة بدوية متنقلة من مكان إلى آخر على الطريق إلى كنعان. والقضاة فى هذه الجماعة هم شيوخها المتصرفون فى أمورها والقائمون عليها. فهم زعماء الجماعة وقادتها وحكامها وقضاتها فى نفس الوقت. هم يمثلون سلسلة من الشيوخ الزعماء القادة لجماعة بنى إسرائيل والذين حكموها بعد موت يشوع. وينظر إليهم المؤرخون اليهود على أنهم مجموعة من الزعماء الأبطال القوميين الذين قادوا جماعة بنى إسرائيل فى الفترة المحصورة بين موت يشوع وبداية عصر الملكية.

ومع ذلك فالعمل بالقضاء كان جزءا من عمل هذه الشخصيات. ويصف سفر القضاة هذا فى حديثه عن دبورة النبية فيقول : «ودبورة إمرأة نبية زوجة لفيدوت هى قاضية إسرائيل فى ذلك الوقت. وهى جالسة تحت نخلة بين الرامة وبين إيل فى جبل أفرايم وكان بنو إسرائيل يصعدون إليها القضاء» (١٠).

القضاة إذن عصر من عصور تاريخ بنى إسرائيل يمتد من بعد موت يشوع فى القرن الثانى عشر قبل الميلاد وحتى بداية القرن العاشر قبل الميلاد بالتقريب وحوالى عام ١٠٢٠ بالتحديد وهو العام الذى تولى فيه شاؤول الملك مع تأسيس أول مملكة لبنى إسرائيل فى التاريخ. ويعتبر عثنيئيل بن قناز أول القضاة بينما ينظر إلى صموئيل على أنه آخر القضاة. (١١)

ويجمع بعض القضاة بين وظيفة القاضى ووظيفة المخلص بالمعنى التاريخى السياسى وليس بالمعنى الدينى الذى اكتسبته كلمة المخلص فى التاريخ اليهودى المتأخر. ويمكن تصنيف القضاة إلى مجموعتين مجموعة عملت بالقضاء بمعناه الواسع ومجموعة أخرى جمعت بين القضاء وتحقيق هذا الخلاص فى معناه السياسى حين ووجهت جماعة بنى إسرائيل بعدو تحقق الخلاص منه على يد القاضى المعاصر للحدث وفى هذه الحالة تجمع شخصية القاضى هنا بين القضاء وزعامة الجماعة فى حربها ضد الجماعات الأخرى. وهناك مجموعة لم تحارب أو تخلص ولكنها قضت فقط. وهناك

شخصية واحدة خلصت ولم تقض ومع ذلك صنفت ضمن القضاة وهى شخصية إهود.

وأول شخصية من شخصيات القضاة هى شخصية عثنيئيل بن قناز الذى جمع بين وظيفتى القضاء وتحقيق الخلاص من العدو: «فعبد بنو إسرائيل كوشان رشعتايم (ملك أرام النهرين) ثماني سنين. وصرخ بنو إسرائيل إلى الرب فأقام الرب مخلصا لبنى إسرائيل فخلصهم. عثنيئيل بن قناز أخا كالب الأصغر. وكان عليه روح الرب وقضى لإسرائيل وخرج للحرب فدفع الرب ليده كوشان رشعتايم ملك أرام» [١٢].

والقاضى الثانى هو إهود بن جيرا البنيامينى وقد جمع بين القضاء وتحقيق الخلاص من العدو ممثلا هذه المرة فى المؤابيين وملكهم عجلون ويستخدم سفر القضاة معه أيضا عبارة : «فأقام لهم الرب مخلصا» (القضاة ٣: ١٥). أما الشخصية الثالثة فهى شخصية شمجر بن عناة وقد حارب الفلسطينيين ويذكر السفر أنه «خلص إسرائيل» (٣:٣) ولا يذكر شيئا عن أمر القضاء بالنسبة له بل يشكك بعض الدارسين فى هويته على أنه ليس إسرائيلياً. [١٣]

والقاضى الرابع إمرأة هى دبوره النبية التى جمعت بين القضاء وتخليص إسرائيل من عدوها ملك كنعان المسمى يابين. وبالإضافة إلى القضاء والخلاص عملت دبوره بالتنبؤ وسميت نبية، وهى أيضا شاعرة، ولها نشيد معروف بنشيد دبوره (القضاة ٥) ويحدد العلماء تاريخها حوالى ١١٢٥ق.م [١٤] وتعتبر هذه الأنشودة الشعرية من أقدم آثار الشعر العبرى القديم [١٥].

ويلى دبورة شخصية جدعون بن يوآش من القرن الثانى عشر ق.م. الذى أتاه ملاك الرب وطلب منه تخليص إسرائيل من المديانيين (القضاة ٦: ١٤) ويسميه السفر «رجل إسرائيل» ويطلب إليه الإسرائيليون أن يحكمهم بعد أن خلصهم من عدوهم : «وقال رجال إسرائيل لجدعون تسلط علينا أنت وابنك

وابن إبنك لأنك قد خلصتنا من مديان. فقال لهم جدعون لا أتسلط أنا عليكم ولا يتسلط إبني عليكم. الرب يتسلط عليكم»[١٦]. ولا يذكر السفر شيئا عن القضاء بالنسبة لجدعون.

وبعد جدعون يتولى أبيمالك بن يَرُبَّعْل أمر جماعة بني إسرائيل ولا يوصف في السفر بالقاضي ولكن يوصف بأنه ملك: «وجعلوا أبيمالك ملكا عند بلوطة النصيب الذي في شكيم» (القضاة ٩ : ٦) وترأس على إسرائيل ثلاث سنين (القضاة ٩ : ٢٢) وهي المرة الأولى التي يستخدم فيها مصطلح «الملك» للدلالة على الحكم والرئاسة في عصر القضاة على الرغم من أنه لم يطرأ أي تغيير على نظام القضاة ومن هنا فهو يعتبر قاضيا بمعنى حاكم أو رئيس. وليس بمعنى القضاء[١٧].

ويأتي من بعده تولع بن فوأة بن دودو وهذا يذكر السفر عنه أنه قضى وخلص في نفس الوقت : «وقام بعد أبيمالك لتخليص إسرائيل تولع ... فقضى لإسرائيل ثلاثا وعشرين سنة» (القضاة ١٠ : ١ – ٢) ونفهم من عبارة «قضى لإسرائيل» أنه حكم إسرائيل.

ويأتي من بعده يائير الجلعادي وينص السفر على أنه قضى لإسرائيل إثنتين وعشرين سنة» (القضاة ١٠ : ٣) ويأتي من بعده يفتاح الجلعادي ويصف السفر وظيفته بأنه : «يكون رأسا لجميع سكان جلعاد بعد محاربة بني عمون (القضاة ١٠ : ١٧) ويكون قائدا في الحرب وجعله الشعب عليهم رأسا وقائداً (القضاة ١١:١١) وبالإضافة إلى الرئاسة والقيادة «قضى يفتاح لإسرائيل ستة سنين» (القضاة ١٢ : ٧).

وقضى بعده إبصان من بيت لحم سبع سنين، ومن بعده قضى إيلون الزبولوني عشر سنين، ثم قضى عبدون بن هليل ثماني سنين وهؤلاء الثلاثة لم يخلصوا أي لم يدخلوا حربا.

أما القاضي التالي فله أهمية خاصة ويعد من كبار القضاة والمخلصين المحاربين وهو شمشون. وترتبط بشمشون بعض المعجزات فأمه كانت عاقرا لا تلد فظهر لها ملاك الرب يخبرها بأنها ستحبل وتلد إبنا ويوصيها الملاك بألا تشرب خمرا أو مسكراً أو تأكل شيئاً نجسا وأخبرها بألا تضع موسى على رأس الصبي لأنه سيكون نذيرا لله من البطن وهو يبدأ يخلص إسرائيل من يد الفلسطينيين [١٨] وولدت المرأة إبنا سمته شمشمون وابتدأ روح الرب يحركه (القضاة ١٣ : ٢٥) وأحب شمشمون فلسطينية وكان الفلسطينيون متسلطين على إسرائيل في ذلك الوقت. ويخلص شمشون إسرائيل من الفلسطينيين أكثر من مرة ويصف سفر القضاة هذا العمل ويسميه «الخلاص العظيم» وقضى شمشون لإسرائيل عشرين سنة في أيام الفلسطينيين [١٩] ويروى السفر حب شمشون لدليلة التي كشفت سر قوته لأعدائه الفلسطينيين ويكمن السر في حلق رأسه التي لم تحلق أبدا لأنه «نذير الله من بطن امه» ويروى السفر خضوع شمشون للفلسطينيين إلى أن نبت شعره من جديد وهدم على الفلسطينيين أعمدة البيت فمات الفلسطينيون ومعهم شمشمون» (الاصحاح ١٦) وشمشون بهذا يكون قد خلص وقضى في نفس الوقت. وينتهي بهذا عدد القضاة الوارد ذكرهم في سفر القضاة ويكمل سفر صموئيل الأول ذكر بقية القضاة فيذكر منهم عالي الكاهن الذي قضى لإسرائيل أربعين عاماً [٢٠]. ويذكر أيضا صموئيل نفسه الذي جمع بين النبوة والقضاء كما أنه عمل مخلصا : «وكانت يد الرب على الفلسطينيين كل أيام صموئيل... وقضى صموئيل لإسرائيل كل أيام حياته. وكان يذهب من سنة إلى سنة ويدور في بيت إيل والجلجال والمصفاه ويقضي لإسرائيل في جميع هذه المواضع وكان رجوعه إلى الرامة لأن بيته هناك وهناك قضى لإسرائيل وبنى مذبحا للرب [٢١] وبعد موت صموئيل «جعل بنيه قضاة لإسرائيل» وكان ابناه قاضيين في بئر سبع ويتهمهما السفر بأنهما «عوجا القضاء» فقد مالا

وراء المكسب وأخذ الرشوة. ونتيجة لهذا الحادث اجتمع شيوخ إسرائيل وطلبوا من صموئيل أن يجعل عليهم ملكا يقضي لهم كسائر الشعوب. وفي هذا دليل آخر على أن القضاء المقصود هو الحكم: « لابل يكون علينا ملك فنكون نحن أيضا مثل سائر الشعوب ويقضي لنا ملكنا يخرج أمامنا ويحارب حروبنا» [٣٢] وقد ملك صموئيل شاؤول ملكا لكي ينتهي بذلك عصر القضاة بصموئيل نفسه ويبدأ عصر الملكية بشاؤول. (صموئيل الأول ١١: ١٥).

ويتضح من هذا العرض القضاة أنهم شخصيات لديها إمكانات الزعامة والرئاسة وقيادة الإسرائيليين في الحروب ضد أعدائهم التقليديين من المؤابيين والكنعانيين والمديانيين والفلسطينيين وتحقيق الخلاص لإسرائيل منهم. وهم ليسوا ملوكا بل قضاة جلسوا للقضاء وحكموا الإسرائيليين وحاربوا أعداءهم وخلصوا إسرائيل من الأعداء وأيضا من التأثير الوثني لآلهة الشعوب المحيطة وكثيرا ما يظهر القاضي لحاجة دينية وسياسية تتمثل في وقوع الإسرائيليين في العبادة الأجنبية ووقوعهم تحت سيادة الشعوب الأخرى فتظهر إحدى الشخصيات التي تملك امكانيات الزعامة فتحقق الخلاص من الاعداء ومن عبادة آلهة الأعداء ويكون الخضوع للأعداء في شكل عقاب إلهي نتيجة الوقوع في عبادة الآلهة الأخرى الأمر الذي يستدعي ظهور القاضي ليقضي ويخلص في نفس الوقت إسرائيل من السيادة الأجنبية دينيا وسياسياً [٣٣] كما يدل على ذلك الاقتباس التالي من سفر القضاة والذي يلخص هذه الحالة المتكررة: «وعاد بنو إسرائيل يعملون الشر في عيني الرب وعبدوا البعليم والعشتاروت وآلهة آرام وآلهة صيدون وآلهة موآب وآلهة بني عمون وآلهة الفلسطينيين وتركوا الرب ولم يعبدوه. فحمي غضب الرب على إسرائيل وباعهم بيد الفلسطينيين وبيد بني عمون ... فصرخ بنو إسرائيل إلى الرب قائلين أخطأنا إليك لأننا تركنا إلهنا وعبدنا البعليم فقال الرب لبني إسرائيل أليس من المصريين خلصتكم .....» [٣٤].

ومن ناحية الشكل ينقسم سفر القضاة إلى ثلاثة أقسام رئيسية :

القسم الأول : يشتمل على الاصحاحات ١:١ - ٢:٥ ويتناول الحديث عن بعض الغزو لأرض كنعان.

القسم الثاني : يشتمل على الاصحاحات ٢: ٦ - ١٦: ٣١ ويرد في بداية هذا القسم خبر موت يشوع بن نون ويسجل في نفس الوقت أخبار بعض القضاة من الشخصيات الرئيسية والفرعية.

القسم الثالث : يشتمل على الاصحاحات ١٧ - ١٩ ويحتوى على روايتين ليست لهما علاقة بالقضاة.

وتعود أهمية سفر القضاة في أنه المصدر الوحيد لفترة الاستيطان من بعد عصر يشوع وحتى قيام المملكة وهو يعطى إشارات إلى الوضع السياسى والدينى والأخلاقى لبنى إسرائيل خلال هذه المرحلة. وعلى الرغم من أتفاق العلماء حول تأثر القضاة بالتاريخ التثنوى فانهم يعتبرون بعض مادته أقدم بكثير من المصدر التثنوى (٣٥) بل أن العالم أويرباخ أقترح وجود مصدر للقضاة أقدم من المصدر اليهوى ويكاد يكون معاصرا لبعض أحداث سفر القضاة ومن بينها قصيدة دبورا التى يعتبرونها معاصرة للأحداث. (٣٦)

أما التأثير التثنوى في القضاة فيظهر في الفلسفة الدينية الواضحة في السفر والتى تدور حول اعتبار ردة بنى إسرائيل إلى الوثنية ينتج عنها عقاب إلهى فى شكل خضوع سياسى لبنى إسرائيل لأعدائهم وأن التوبة والعودة إلى يهوه تأتى بالخلاص الذى يمنحه لهم بإرسال أو اختيار مخلص وهو أحد القضاة عادة ليخلصهم من عدوهم ويأتى بالسلام والرخاء (٣٧).

فالسفر يركز على قيمة الطاعة ليهوه والنتائج المأساوية للمعصية. وهذا موضوع مفضل عند المؤرخ التثنوى كما أنه أحد موضوعات الأنبياء فى القرن الثامن ومابعده. ولذلك يرجح العلماء قيام المؤرخ التثنوى بإعادة صياغة مادة

القضاة المتوفرة في شكل تراث شفوي في وقت ما بعد عام ٦٢١ ق.م، عام اكتشاف سفر التثنية بينما يرجح أن مادة سفر القضاة الأصلية تعود إلى القرن العاشر قبل الميلاد وأنها تعود إلى المصدرين اليهوي والإلوهيمي. [٢٨]

ثالثاً : سفـــرا صموئيـــل الأول والثانـــي

يمثل سفر صموئيل الأول والثاني عملا واحدا في المخطوطات العبرية أما النسخ المطبوعة فقد أنقسم فيها العمل إلي سفرين : صموئيل الأول وصموئيل الثاني، وهذا التقسيم هو المتبع في الترجمة السبعينية وقد ضمت بعض النسخ سفري صموئيل الأول والثاني إلى سفري الملوك الأول والثاني واعتبرتهم جميعا عملا واحدا وأطلقت عليهم أسفار الملوك الأول والثاني والثالث والرابع [٢٩].

ويتناول سفر صموئيل الأول ولادة صموئيل وطفولته. وصموئيل هو آخر قضاة بني إسرائيل وكان يعمل خادما للرب أمام عالي الكاهن، كما أنه أصبح نبيا للرب فجمع بذلك بين القضاء والكهانة والنبوة. ووفقا لأسلوب سفر القضاة ينطبق على صموئيل أيضا صفة «المخلص» بالمعنى السياسي لأنه حارب ضد الفلسطينيين، واسترد تابوت العهد منهم [٣٠]. وقد توج صموئيل أعماله بوضع نهاية لعصر القضاة وبداية عصر الملكية بتعيين شاؤول ملكا على بني إسرائيل ليبدأ نظام سياسي جديد لم يعرفه الإسرائيليون من قبل وهو النظام الملكي الذي بدأ بشاؤول ثم داود وسليمان وعصرهم يعرف بعصر المملكة المتحدة وبعد موت سليمان عليه السلام تنقسم هذه المملكة إلى إسرائيل الشمالية ويهوذا الجنوبية.

ينسب التلمود تأليف السفر إلى صموئيل نفسه ولكن هذا رأى لم يقبله نقاد العهد القديم لأن صموئيل مات قبل أن تتم نصف الأحداث الواردة في سفره. ويعتقد بعض النقاد أن قصة ميلاد صموئيل كان المقصود بها قصة

مولد شاؤول [٣١] وذلك اعتمادا على التعليل الوارد فى سفر صموئيل والذى يقول أن أم صموئيل سمته كذلك لأنها طلبته من الرب أو سألت الرب أن يعطيها إبنا. وهذا يفسر إسم شاؤول وليس إسم صموئيل: «وولدت إبنا ودعت إسمه صموئيل قائلة لأنى من الرب سألته» (صموئيل الأول ١: ٢٠).

وتشير الاختلافات فى مادة السفر إلى تعدد مصادره [٣٢]. ففى (٨: ٥) تطلب جماعة بنى إسرائيل من صموئيل أن يجعل عليهم ملكا مثل الشعوب المجاورة بينما يشير الإصحاح (٩: ١٦) إلى أن إقامة الملكية كان عن إرادة إلهية وليس عن رغبة الجماعة: «والرب كشف أذن صموئيل قبل مجئ شاؤول بيوم قائلا: غدا فى مثل الآن أرسل إليك رجلا من أرض بنيامين فامسحه رئيسا لشعبى إسرائيل فيخلص شعبى من يد الفلسطينيين». وأيضا هناك اختلاف حول تقديم داود إلى بلاط شاؤول. ففى صموئيل الأول ١٦ يقدم داود إلى شاؤول بصورة مختلفة عن الصورة فى الاصحاح ١٧: ١٥ ففى الأولى هو مغنى لشاؤول بينما فى الثانية راعى غنم يحضر الطعام لإخوته. وهناك أيضا صورتان عن اقامة الملكة الأولى تصور الملكة على أنها عمل إلهى لتحقيق خلاص الجماعة بينما تصورها الثانية على أنها تمرد ضد الإله وهناك تصوران لهروب داود إلى أخيش ملك جت الفلسطينى ففى ٢١: ١٠ – ١٥ صورة لداود الخائف من أخيش المتظاهر بالجنون أمامه وأمام قومه بينما ٢٧: ٥– ١٢ يجد داود نعمة فى عينى أخيش ويعطى مكانا للسكنى. وهناك أيضا روايتان لإبقاء شاؤول على حياة داود (٢٤: ١– ٢٢، ٢٦: ١– ٢٥). كما أن هناك روايتين لموت شاؤول (صموئيل الأول ٣١: ١–٧، صموئيل الثانى ١–١– ١٦). الرواية الأولى تقول أن شاؤول اصابه الرماة إصابة شديدة فطلب من حامل سلاحه أن يستل سيف شاؤول ويطعنه حتى لا يدركه الفلسطينيون ولكن حامل السلاح خاف من القيام بذلك فأخذ شاؤول السيف وسقط عليه وفعل حامل السلاح مثل ذلك ومات الإثنان. أما الرواية الثانية فتنسب القول إلى

عماليقي يدعي أنه رأى شاؤول يتوكأ على رمحه والفلسطينيون يشدون وراءه فطلب شاؤول من العماليقي أن يقتله فقتله وأخذ إكليله وسواره ويأمر داود بقتل العماليقي لأنه أهلك شاؤول مسيح الرب».

وقد نسب علماء النقد السفرين إلى المصدرين اليهوي والإلوهيمي الموجودين في التوراة بينما فضل آخرون النسبة إلى مصادر سفر القضاة التي لا تمثل وحدة مصدرية مع أسفار التوراة ويعتقد روولي أن هناك وحدة لصموئيل مع القضاة ولكن هذه الوحدة لا تعني أن المؤلف واحد والسفران عند روولي ينتميان إلى فترة سابقة على العمل التثنوي. بينما يرى كيندي أن صموئيل الأول والثاني يعكس عدة مصادر فالأجزاء الخاصة بطفولة صموئيل تعود إلى مصدر وما يتعلق بتابوت العهد ينتمي إلى مصدر آخر، وتاريخ الملكة المؤيد لها له مصدر بينما التاريخ التثنوي لإقامة الملكة لا يؤيدها ويضيف إلى هذا أن هناك تاريخا لداود تابعا للبلاط أخذ عنه صموئيل الثاني ٩ – ٢٠ ولذلك يقترح كيندي تاريخا متأخرا عن التاريخ التثنوي لكتابة السفر وربما يقع هذا التاريخ مع نهاية السبي. ويقترح إيسفلت مصدرا ثالثا بخلاف اليهوي والإلوهيمي [٣٣] ويحتوي سفرا صموئيل الأول والثاني على بعض الأعمال الأدبية من أهمها أنشودة حنة أو صلاة حنة (صموئيل الأول : ٢– ١٠) والتي يعتبره بعض النقاد مزمورا للجماعة للتذكير بالأعمال الخلاصية للرب [٣٤]. ويحتوي أيضا على مرثية داود على شاؤول ويوناثان (صموئيل الثاني ١ : ١٩– ٢٧)، ويردها بعض النقاد إلى داود معتبرين أن أصالتها تعود إلى خلوها من أية إشارة إلى العلاقة المتوترة بين داود وشاؤول. ومن الأعمال الأدبية أيضا مرثية داود على أبنير (صموئيل الثاني ٣: ٣٣). وهناك أيضا ترنيمة داود (صموئيل الثاني ٢٢) وهي تماثل المزمور ١٨ وقد ألحقت بنهاية صموئيل الثاني وهناك شهادة داود (صموئيل الثاني ٢٣: ١– ٧) وهي إضافة متأخرة للسفر ربما من بعد السبي رغم قدمها [٣٥] وهناك عدة ملاحظات

نقدية على السفر من أهمها النقد الموجه إلى تسمية السفر بصموئيل فعلى الرغم من أنه الشخصية الرئيسية فإنه يموت قبل نهاية صموئيل الأول (١:٢٥) وليس له وجود في صموئيل الثاني الذي يبدأ بعصر داود وحتى موت داود. والرابطة الوحيدة بين السفرين ظهور داود في نهاية السفر الأول واستمرار تاريخه في السفر الثاني، وهذا لايمنع من أن هذه الاسفار لها وحدة أدبية من حيث المضمون فهي رواية تاريخية طويلة من غزو كنعان وحتى نهاية حكم داود. وهي مرتبطة بسفر القضاة قبلها وبسفري الملوك الأول والثاني بعدها. وجميع هذه الأسفار تمثل عملا تاريخيا واحدا يغطي الفترة الممتدة من غزو كنعان حتى السبي ولذلك يسميها علماء النقد بالتاريخ التثنوي مع ربطها بسفر التثنية في التوراة [٣٦] واهتمام هذه الأعمال من التثنية وحتى الملوك الثاني بتسجيل تاريخ هذه الفترة والخروج بالدروس الدينية والتاريخية منها وبخاصة أنها عاصرت قيام المملكة وسقوطها. وتفلسف هذا التاريخ في ضوء العهد بالأرض والأخذ بالوصايا والسقوط في العبادة الأجنبية. ومن مشاكل السفرين النقدية اختلاف مستويات اللغة والإسلوب داخل السفرين، ومن أمثلة ذلك فقر الإسلوب في صموئيل الثاني ٧ والذي يعتبره فايفر أضعف أجزاء العهد القديم أسلوبا في مقابل قوة اللغة والأسلوب في صموئيل ٩ – ٢٠ والتي تعتبر من أبلغ القطع النثرية في العهد القديم.[٣٧]

رابعاً: سفـــرا الملوك الأول والثانــي

يمثل سفرا الملوك الأول والثاني عملا واحدا في الأصل وقد قسمته الترجمة السبعينية إلى سفرين الملوك الأول والثاني وأحيانا يضم إلى صموئيل الأول والثاني وتتخذ هذه الأسفار الأربعة مسمى الملوك الأول والثاني والثالث والرابع. ويتناول سفرا الملوك الأول والثاني تاريخ بني إسرائيل من بداية عصر سليمان عليه السلام وحتى خراب الهيكل على يد البابليين وسقوط مملكة يهوذا. ويعالج السفر الأول التاريخ من صعود

سليمان الحكم حتى موت أحاب ملك إسرائيل حوالي ٨٥٠ ق.م ويعتبر السفر امتدادا تاريخيا لسفرى صموئيل الأول والثاني ولسفرى يشوع والقضاة حيث تغطي هذه الأسفار مجتمعه التاريخ الإسرائيلي من غزو كنعان وحتى سقوط المملكة. ويركز السفران هنا على حكم سليمان وانشقاق مملكته إلى قسمين وتاريخ المملكتين المنشقتين مملكة إسرائيل الشمالية ويهوذا الجنوبية. وتحمل التسمية إسرائيل فى سفرى الملوك الأول والثاني عدة دلالات. فهي تشير إلى مملكة إسرائيل الشمالية ويهوذا الجنوبية. وتشير أيضا إلى كل إسرائيل وبخاصة في فترة حكم داود وسليمان وكذلك تشير إلى بنى إسرائيل جماعة العهد التي تمثل الخلفية التاريخية لكل التاريخ الإسرائيلي القديم.

ويعود تأليف سفرى الملوك الأول والثاني إلى المؤرخ التثنوى الذى كتب تاريخ بنى إسرائيل كجماعة العهد المقطوع مع الرب. وقد اكتسب هذا عنده أهمية تفوق التاريخ السياسى للمملكتين وهو يستخدم التاريخ السياسى لخدمة الهدف الديني. وفي بعض الأحيان قد يستغنى أو يهمل بعض الأحداث المهمة لعدم أهميتها الدينية من وجهة نظر المؤرخ التثنوى ومثال على ذلك الاهتمام بزاوية غزو الفرعون شيشنق للملكة يهوذا التأثير ذلك على الهيكل فى أورشليم بينما يهمل غزو نفس الفرعون للمملكة إسرائيل وهو الأهم تاريخيا من الحدث الأول (٣٨).

وتشير عدة أجزاء من الملوك الأول والثاني إلى حماس لوجهة النظر التثنوية بينما لا يظهر هذا الحماس في أجزاء أخرى. ولذلك فقد رد النقاد السفرين إلى عدة مصادر مختلفة منها حوليات سليمان، وحوليات ملوك إسرائيل، وحوليات ملوك يهوذا . وهى حوليات رسمية. ويبدو أن الروايات الخاصة بإيليا واليشع تكون وحدة مستقلة ولا تبدى عداوة واضحة للمملكة الشمالية كما يظهر فى بقية أسفار الملوك فقد قدم إيليا الأضحيات إلى الرب

على جبل الكرمل بموافقة يهوه مما يتناقض مع القاعدة التثنوية العامة التى تصر على أن يكون تقديم الأضحيات ليهوه فى هيكل أورشليم فقط.[٣٩]

ويركز السفران على الإصلاحات التى قام بها الملك يوشيا الأمر الذى يجعل منه أحد أهم الشخصيات فى السفرين وتأخذ أعماله أهمية تفوق اهتمام السفرين بملك إسرائيل عمرى وبمعركة قرقر وقد كان عمرى من أقوى ملوك إسرائيل وأنجحهم وقد تمكن من فرض سيطرته على يهوذا ومع ذلك لا يعطيه السفران الاهتمام الكافى وتأتى معالجة فترة حكمه قصيرة وسريعة (الملوك الأول ١٦: ٢٣ – ٢٨) ويعود هذا الإهمال إلى النظرة الدينية للمؤرخ التثنوى والتى تركز على بنى إسرائيل جماعة العهد المقطوع مع الرب.

وهذه النظرة الدينية مضمونها أن الرب خلص جماعته من العبودية لمصر وقادهم فى البرية ووهبهم أرض كنعان وعلى الجماعة أن تظهر امتنانها للرب من خلال الطاعة الشريعة التى تلقاها موسى عليه السلام فى سيناء. وبعد الاستقرار فى فلسطين هجر الكثيرون عبادة يهوه أو خلطوا بينها وبين عبادة آلهة كنعان. ويرى المؤرخ التثنوى أن إصلاحات يوشيا تؤكد على اختلاف يهوه عن غيره من الآلهة ويجب عدم عبادة الآلهة الأخرى أو إشراكها مع يهوه فى العبادة. والطاعة ليهوه هى سبب بركة ورخاء جماعة بنى إسرائيل وكل من يخرج على عبادة يهوه يقع به العقاب الإلهى. ويضرب السفران الأمثلة على ذلك بملوك إسرائيل الشمالية الذين «فعلوا الشر فى عينى الرب» وهذا الشر هو السماح بعبادة الآلهة الأجنبية ولم يعترفوا بمكانة أورشليم وهيكلها.

وفى مقابل هذا يتلقى حزقيا ويوشيا من ملوك يهوذا الاهتمام الكبير من المؤرخ التثنوى لأنهما قاما بالاصلاح الدينى فى هيكل أورشليم. فقد طهر يوشيا الهيكل من العبادة الأجنبية ورموزها وكان لإصلاحه أهمية سياسية ودينية. فمن الناحية الدينية تم إبراز يهوه كإله مختلف ومتميز عن الآلهة الأخرى فلا يجب أن يعبد بنفس الطريقة التى تعبد بها هذه الآلهة. ومن

ناحية السياسية كان عمل يوشيا أشبه بتمرد سياسي وإعلان للاستقلال ضد أشور [٤٠]. ويطلق على إصلاحات يوشيا الإصلاح التثنوي إشارة إلى عمل اللاهوت التثنوي المهتمين بتخليص الهيكل من العبادة الأجنبية ومؤثراتها، وكتاب سفري الملوك ينتمون إلى هذه المدرسة اللاهوتية التثنوية. وقد نظرت هذه المدرسة إلى إسرائيل على أنها جماعة عهد مقدسة متميزة عن غيرها بالتزامها بالشريعة المعطاه في سيناء، والشعوب المحيطة ببني إسرائيل تمثل خطرا أخلاقيا وروحيا ولكي تحافظ إسرائيل على قداستها كجماعة عهد يجب عليها الانفصال عن هذه الشعوب ومقاومة تأثيرها وإصلاحات يوشيا عادت بإسرائيل إلى ولائها الحقيقي لرب العهد. ويجب الأخذ في الاعتبار أن المؤرخ التثنوي هنا يركز على الدرس الديني والأخلاقي وراء الأحداث التاريخية وهو يقيم هذه الأحداث من منظور الولاء للعهد المقطوع والشريعة المعطاة فالدمار نتيجة لعدم الحفاظ على العهد والعمل بالشريعة، والرخاء والسلام في العمل بالعهد والشريعة.[٤١]

وهو يحكم على عمل كل ملك من الملوك وفقا لهذا المعيار وهو الطاعة للشريعة التثنوية ولذلك فكل ملوك إسرائيل حكم عليهم باللعنة والدمار لأنهم فعلوا الشر في عيني الرب فعبدوا الآلهة الأجنبية وأقاموا هياكل في الشمال ولم يتبعوا هيكل أورشليم. كما أن بعض ملوك يهوذا خضعوا لنفس الحكم لأنهم تركوا المرتفعات ولم يزيلوها ومنهم من زاد على ذلك بالخروج على الشريعة التثنوية وتبنيهم لآلهة أجنبية ومن هؤلاء سليمان وآسا ويهوشافاط ويوآش وأمصيا وعزيا ونال حزقيا ويوشيا كل الثناء الممكن لأنهما قاما بالإصلاحات الدينية وارسوا التشريعات التثنوية وفي كل هذا يظهر مفهوم الثواب والعقاب له طابع قومي جماعي مرتبط بالملوك وأعمالهم وبالمملكتين وأحوالهما. [٤٢]

ومن الناحية التاريخية يعطي سفرا الملوك الأول والثاني عرضا لتاريخ مملكة إسرائيل في الشمال ومملكة يهوذا في الجنوب. ويحتوى هذا العرض التاريخي على قائمة بملوك إسرائيل وملوك يهوذا المعاصرين لهم. وتشمل قائمة ملوك إسرائيل على أسماء الملوك :

١- يربعام بن نباط ٩٢٢ - ٩١٢ ق.م

٢- ناداب بن يربعام ٩١٢ - ٩١١ ق.م

٣- بعشا بن أخيا ٩١١ - ٨٨٨ ق.م

٤- أيله بن بعشا ٨٨٨ - ٨٨٧ ق.م

٥- زمري (أسبوع في عام ٨٨٧ ق.م)

٦- تبني بن جينه ٨٨٧ ق.م

٧- عمري ٨٨٧ - ٨٧٥ ق.م

٨- أخاب بن عمري ٨٧٥ - ٨٥٣ ق.م

٩- أخازيا بن أخاب ٨٥٣ - ٨٥٢ ق.م

١٠- يورام بن أخاب ٨٥٢ - ٨٤٣ ق.م

١١- ياهو بن شافاط بن نمشي ٨٤٣ - ٨١٦ ق.م

١٢- يهوأحاز بن ياهو ٨١٦ - ٨٠٠ ق.م

١٣- يهوآش بن يهوأحاز ٨٠٠ - ٧٨٥ ق.م

١٤- يربعام الثاني بن يوآش ٧٨٥ - ٧٤٤ ق.م

١٥- زكريا بن يربعام ٧٤٤ ق.م

١٦- شلوم بن يابيش ٧٤٤ ق.م

١٧- منحيم بن جادى ٧٤٤ – ٧٣٨ ق.م

١٨- فقحيا بن منحيم ٧٣٨ – ٧٣٧ ق.م

١٩- فقح بن رمليا ٧٣٧ – ٧٣٢ ق.م

٢٠- هوشع بن أيله ٧٣٢ – ٧٢٢ ق.م

أما قائمة ملوك يهوذا فتشتمل على

١- رحبعام بن سليمان ٩٣٣ – ٩١٧ ق.م

٢- أبيام بن رحبعام ٩١٧ – ٩١٥ ق.م

٣- أسا بن أبيام ٩١٥ – ٨٧٥ ق.م

٤- يهوشافاط بن أسا ٨٧٥ – ٨٥٦ ق.م

٥- يهورام (يورام) بن يهوشافاط ٨٥٦ – ٨٤٤ ق.م

٦- أحازيا بن يهورام ٨٤٤ – ٨٤٣ ق.م

٧- عثاليا (أم أحازيا) ٨٤٣ – ٨٣٧ ق.م

٨- يهوآش (يوآش) بن أحازيا ٨٣٧ – ٧٩٨ ق.م

٩- أمصيا بن يوآش ٧٩٨ – ٧٨٠ ق.م

١٠- عزريا بن أمصيا ٧٨٠ – ٧٤٠ ق.م

١١- يوثام بن عزيا ٧٤٠ – ٧٣٥ ق.م

١٢- أحاز بن يوثام ٧٣٥ – ٧٢٠ ق.م

١٣- حزقيا بن أحاز ٧٢٠ – ٦٩٢ ق.م

١٤- منسى بن حزقيا ٦٩٢ - ٦٣٩ ق.م

١٥- يوشيا بن منسى ٦٣٨ - ٦٠٩ ق.م

١٦- يهوآحاز بن يوشيا ٦٠٩ ق.م

١٧- يهوياقيم بن يوشيا ٦٠٩ - ٥٩٨ ق.م

١٨- يهوياكين بن يهوياقيم (ثلاثة شهور) ٥٨٩ - ٥٩٧ ق.م

١٩- صدقيا بن يوشيا ٥٩٧ - ٥٨٦ ق.م

وبالإضافة إلى أخبار ملوك إسرائيل ويهوذا تناول سفر الملوك الأول والثانى بعض الموضوعات المهمة منها فى بداية الملوك الأول ما يختص بتاريخ سليمان (عليه السلام) وهو امتداد لصموئيل الثانى. وقد تم التركيز على بناء سليمان لقصره والهيكل، وبعض الوعود والتحذيرات الإلهية لسليمان وزواجه من أبنة الفرعون، وإدارته للمملكة وقوته وحكمته وأعماله العسكرية والبحرية، وزيارة ملكة سبأ، وثروته وثراء مملكته، وعلاقاته وأعدائه فى الداخل والخارج.

كما ترد مقدمة عن انقسام المملكة وخاتمة عن أصل السامريين. وهناك بعض القصص عن الأنبياء مثل ايليا وقصة إليشع.

الفصـــل الثانـــى
أسفـــار الأنبياء الأواخر (الكبار)

أولاً : سفـــر إشعيـاء :

إشعياء هو آخر أنبياء القرن الثامن قبل الميلاد، وأهمهم على الاطلاق. وقد مارس نشاطه النبوى فى عصر عزيا (٧٨٤ – ٧٤٦ ق.م) ويوثام (٧٤٥–٧٤٢ق.م) وآحاز (٧٤١ – ٧٢٦ ق.م) وحزقيا (٧٢٥– ٦٩٧ ق.م) وكلهم من ملوك يهوذا. وقبل أن نبدأ فى الحديث عن نبوة إشعياء لابد من الاشارة إلى أن سفر إشعياء قد أثار كثيرا من المشاكل النقدية التى أجبرت علماء نقد الكتاب المقدس إلى الاعتقاد فى أن هناك أكثر من نبى بإسم إشعياء، وأن الإصحاحات ١ – ٣٩ كتبها إشعياء أول، بينما الإصحاحات ٤٠ – ٥٥ كتبها إشعياء ثان والإصحاحات ٥٦ – ٦٦ كتبها إشعياء ثالث [١]. وقد اختلفت التورايخ التى أعطيت لكل واحد منهم فإشعياء الأول من أنبياء القرن الثامن قبل الميلاد بينما ينتمى إشعياء الثانى إلى فترة نهاية السبى البابلى أى أنه من أنبياء القرن السادس أو أنبياء السبي، كما يسمون أحيانا . هذا بينما ينتمى إشعياء الثالث إلى فترة ما بعد نهاية السبي مباشرة أو أنبياء العودة من المنفى كما تسميهم بعض المصادر. والجدير بالذكر أن هؤلاء الأنبياء الثلاثة الذين يحملون إسم إشعياء ضمهم سفر واحد دون تحديد لما يخص كل منهم من إصحاحات السفر. وكانت مهمة النقد المتنوع لمادة السفر تحديد الأجزاء التى تخص كل نبى من هؤلاء الأنبياء الثلاثة وفقا لما ذكرناه من قبل.

وعلى الرغم من انقسام السفر إلى ثلاثة أقسام مستقلة إلا أنها ترتبط فيما بينها ببعض المفاهيم الرئيسية منها مثلا التأكيد على تنزيه الألوهية

والاتفاق على مفهوم واحد للإيمان وتكرار بعض الأفكار الرئيسية مثل فكرة الصفوة أو بقية إسرائيل وفكرة الفقير وبعض الأفكار الحشرية الغيبية المكونة لمفهوم الخلاص المسيحاني [٢]. هذا وقد أكدت الترجمة السبعينية على وحدة السفر واعتقد بعض علماء ومفسري العهد القديم أن الوحدة التي تبدو في بعض مفاهيم وأفكار السفر انما تعود إلى امكانية وجود مدرسة نشأت حول فكر إشعياء، وعملت على انتشار هذا الفكر، والحفاظ على مصطلحاته وألفاظه، وأن مجهود هذه المدرسة يظهر في عملية ربط أقسام السفر ببعضها البعض [٣]. بينما يقترح بعض الدارسين إمكانية قيام أحد تلاميذ إشعياء أو أحد الأنبياء المجهولين بتحرير السفر ونشر أفكاره ويحددون لتمام هذه العملية فترة ما بعد نهاية السبي مباشرة [٤].

١- الإصحاحات : ١- ٣٩

وقد شهدت الفترة التي عاصرها إشعياء القرن الثامن ق. م. كثيرا من الأحداث الهامة في التاريخ الإسرائيلي القديم بل وفي تاريخ الشرق الأدنى القديم. فقد اعتلى تجلات بلاسر الثالث (٧٤٥ – ٧٢٧ ق.م) عرش آشور وقد سعى أحاز ملك يهوذا إلى اعلان الولاء لتجلات بلاسر الثالث رافضا الانضمام في تحالف مع ملك إسرائيل وملك آرام ضد الآشوريين الذين تقدموا بجيوشهم لفض هذا التحالف وعزل الأجزاء الشمالية والغربية من فلسطين في عام ٧٣٤ ق.م كما سقطت دمشق عاصمة الآراميين في يد آشور عام ٧٣٢ ق.م. وبتشجيع من المصريين ومساعدتهم تمرد يوشيا ملك إسرائيل الشمالية ضد آشور وبعد حصار طويل سقطت السامرة العاصمة الشمالية على يد سرجون عام ٧٢٢ ووقع السبي الأول [٥]. وفي الجنوب حاول حزقيا بن أحاز الوقوف في وجه الغزو الآشوري وقد ساعدته الظروف الدولية حيث بدأت بابل مقاومة سلطة الآشوريين في سبيل الحصول على استقلالها وكذلك تغيرت الأوضاع السياسية في مصر بظهور قوة جديدة عملت على الوقوف في

وجه التوسع الأشورى. وقد شجع هذا دولة يهوذا وبعض جيرانها على التمرد ضد الأشوريين إلا أن هذه المحاولة قد منيت بالفشل. وفى عام ٧٠١ تمكن سنحريب من قهر المتمردين فى فلسطين وسوريا مجبرا الجيش المصرى على التقهقر وتم اخضاع يهوذا ووضعت أورشليم تحت الحصار الأشورى ولم يتمكن سنحريب من إسقاطها أو سبى سكانها بسبب الأحداث التى أجبرته على العودة إلى أشور لمقاومة القوة البابلية الجديدة المناهضة للحكم الأشورى داخل بلاد النهرين.

فى ظل هذه الظروف السياسية والعسكرية ظهر أشعياء الذى عكست نبوءاته المتعددة هذه الخلفية التاريخية بما ورد فى الاصحاحات ١ – ٣٩ من السفر من إشارات لها دلالات سياسية هامة وبما أبداه إشعياء نفسه من نشاط سياسى وما اتخذه من مواقف تجاه الأحداث الجارية وبما أعطاه من تفسيرات دينية ومعللة للأوضاع المعاصرة.

وتشتمل نبوءات إشعياء على نوعين من النبوءات. النوع الأول يسمى بنبوءات الويل ويطلق على النوع الثانى نبوءات الخلاص المستقبلية.

١– نبـوءات الويـــل :

هى مجموعة من النبوءات الموجهة ضد يهوذا الجنوبية وإسرائيل الشمالية بسبب الخطايا والآثام التى يرتكبها سكان وحكام هاتين المملكتين. ويمكن تلخيص هذه الخطايا فيما يلى :

(أ) معصية الرب ونكرانه :

«اسمعى أيتها السمـوات واصغى أيتها الأرض لأن الرب يتكلم ربيت بنين ونشأتهم. أما هم فعصوا على. الثور يعرف قانيه والحمار معلف صاحبه. أما إسرائيل فلا يعرف. شعبى لا يفهم. ويل للأمة الخاطئة الشعب الثقيل

الأثم نسل فاعلي الشر أولاد مفسدين. تركوا الرب استهانوا بقدوس إسرائيل ارتدوا إلى وراء» [٦] وهنا يشبه إشعياء يهوذا وإسرائيل بسدوم وعمورة: «اسمعوا كلام الرب ياقضاة سدوم اصغوا إلى شريعة إلهنا يا شعب عمورة» [٧] ويظهر تأثر إشعياء بهوشع وعاموس في استخدامه لصفة الزانية وإطلاقها على إسرائيل : «كيف صارت القرية الأمينة زانية. ملآنة حقا كان العدل يبيت فيها وأما الآن فالقاتلون. صارت فضتك زغلا وخمرك مغشوشة بماء» [٨].

(ب) الفساد الاجتماعي والانحلال الخلقي :

«رؤساؤك متمردون ولغفاء اللصوص. كل واحد منهم يحب الرشوة ويتبع العطايا. لا يقضون لليتيم ودعوى الأرملة لا تصل إليهم» [٩] وكذلك : «وأنتم قد أكلتم الكرم. سلب البائس في بيوتكم. ما لكم تسحقون شعبي وتطحنون وجوه البائسين» [١٠] ويعدد إشعياء المظالم الاجتماعية والمفاسد المرتكبة : «ويل للذين يصلون بيتا ببيت ويقرنون حقلا بحقل حتى لم يبق موضع فصرتم تسكنون وحدكم في وسط الأرض... ويل للمبكرين صباحا يتبعون المسكر، للمتأخرين في العتمة تلهبهم الخمر وصار العود والرباب والدف والناي والخمر ولائمهم وإلى فعل الرب لا ينظرون وعمل يديه لا يرون» [١١] وكذلك : «ويل للقائلين للشر خيرا وللخير شرا الجاعلين الظلام نورا والنور ظلاما الجاعلين المر حلوا والحلو مرا. ويل للحكماء في أعين أنفسهم والفهماء عند ذواتهم. ويل للأبطال على شرب الخمر ولذوي القدرة على مزج المسكر. الذين يبررون الشرير من أجل الرشوة وأما حق الصديقين فينزعونه منهم» [١٢]. وكذلك نقرأ: «وصار مرشدو هذا الشعب مضلين ومرشدوه مبتلعين لأجل ذلك لا يفرح السيد بفتيانه ولا يرحم يتاماه وأرامله لأن كل واحد منهم منافق وفاعل شر وكل فم متكلم بالحماقة» [١٣] ومن ذلك أيضا: «لا يشفق الإنسان على أخيه يلتهم على اليمين ويأكل على الشمال فلا يشبع يأكلون كل واحد لحم

ذراعه» [١٤] ومن نقده الاجتماعي لقضاة الشعب ورؤسائه: «ويل للذين يقضون أقضية البطل وللكتبة الذين يسجلون جورا ليصدوا الضعفاء عن الحكم ويسلبوا حق بائسي شعبي لتكون الأرامل غنيمتهم وينهبوا الأيتام» [١٥] ويصف إشعياء الأمة كلها بالنفاق : «ويل لأشور قضيب غضبي والعصا في يدهم هي سخطي. على أمة منافقة أرسله» ويصف الشعب بأنه متمرد: «لأنه شعب متمرد أولاد كذبة [١٦] أولاد لم يشاءوا أن يسمعوا شريعة الرب، الذين يقولون للرائين لا تروا وللناظرين لا تنظروا لنا مستقيمات كلمونا بالناعمات انظروا مخادعات حيدوا عن الطريق ميلوا عن السبيل اعزلوا من أمامنا قدوس إسرائيل» [١٧]. ويتهمهم إشعياء بالظلم والاعوجاج: «توكلتم على الظلم والاعوجاج واستندتم عليهما» [١٨] وكذلك يتهمهم بالتخريب والنهب: «ويل لك أيها المخرب وأيها الناهب ولم ينهبوك» [١٩].

وبهذا يمكن تلخيص ألوان الفساد الاجتماعي والانحلال الخلقي من الشعب ورؤسائه في التمرد واللصوصية وانتشار الرشوة والغنى الفاحش وحياة اللهو والترف والمفاسد والاكثار من شرب المسكر، والقهر والظلم والطمع والحقد، والقضاء بالباطل، والنهب، وسلب الحقوق وظلم الفقير والأرملة، ونهب الأيتام، والنفاق والكذب والخداع والزيغ والميل والضلال، والتخريب، والغرور والكبرياء، ونصرة الشر والشرير، والفجور والفسق إلى غير ذلك.

(جـ) الفساد الديني والأخذ بالمظهر لا بالمضمون الديني:

وينتج عن معصية الرب ونكرانه ظهور ألوان من الفساد الديني يذكر إشعياء بعضا منها على النحو التالي :

١- الأخذ بالمظاهر الدينية الشكلية وعدم الاهتمام بالمضامين الدينية والأخلاقية للعبادة. وبهذا تتحول الطقوس والشعائر إلى مجموعة من الأفعال

والأقوال الخالية من المضمون. ويعبر إشعياء عن هذا الوضع بقوله «لماذا لي كثرة ذبائحكم يقول الرب. اتخمت من محرقات كباش وشحم مسمنات وبدم عجول وخرفان وتيوس ما أسر. حينما يأتون لتظهروا أمامي من طلب هذا من أيديكم أن تدوسوا دوري. لا تعودوا تأتون بتقدمة باطلة. البخور هو مكرهة لي. رأس الشهر والسبت ونداء المحفل. لست أطيق الاثم والاعتكاف. رؤوس شهوركم وأعيادكم بغضتها نفسي، صارت علي ثقلا مللت حملها. فحين تبسطون أيديكم أستر عيني عنكم وإن كثرتم الصلاة لا أسمع أيديكم ملآنه دما. اغتسلوا تنقوا اعزلوا شر افعالكم من أمام عيني. كفوا عن فعل الشر. تعلموا فعل الخير. اطلبوا الحق. انصفوا المظلوم اقضوا لليتيم. حاموا عن الأرملة» (٢٠) ويلاحظ في هذا النص السابق التشابه الواضح بين إشعياء وكل من عاموس وهوشع وميخا في التأكيد على العبادة الصحيحة من خلال الربط بين الدين والأخلاق وعدم الفصل بين الشعائر الدينية والسلوك الإنساني فالأولى لا قيمة لها إذا لم تؤد إلى تغيير في سلوك الفرد بحضه على فعل الخير ونبذ الشر.

٢- نقد المؤسسات الدينية لفسادها وإهمالها أمور الدين:

من أهم ألوان الفساد الديني التي يذكرها إشعياء إهمال المؤسسات الدينية الهامة لواجباتها الدينية الأمر الذي أدى إلى الفوضى الدينية ووقوع الناس في شتى المفاسد الدينية. ويصف إشعياء حال بعض القائمين على الحياة الدينية الإسرائيلية على النحو التالي: «صار مرشدوا هذا الشعب مضلين» (٢١) والقضاة يقضون بالباطل: «ويل للذين يقضون أقضية البطل. وللكتبة الذين يسجلون جورا ليصدوا الضعفاء عن الحكم» (٢٢) وينقد الكهان والأنبياء المحترفين بقوله: «هؤلاء أيضا ضلوا بالخمر وتاهوا بالمسكر ... الكاهن والنبي ضلا في الرؤيا قلقا في القضاء .. ليس مكان لمن يعلم معرفة

ولن يفهم تعليماء [٣٣] «ويل للذين يتعمقون ليكتموا رأيهم عن الرب فتصير أعمالهم في الظلمة ... بالتحريفكم» [٣٤].

(د) النقــد السياســـي:

يوصف إشعياء أحيانا بأنه نبي ورجل دولة [٣٥]. فقد جمع إشعياء بين العمل النبوي والعمل السياسي، وأعطى رؤية سياسية للعصر وأحداثه مستندة إلى الإرادة الإلهية، ومفسرة لهذه الأحداث في ظل هذه الإرادة. ونظرا لأن فترة إشعياء كانت فترة سياسية حاسمة بالنسبة لمستقبل إسرائيل الشمالية ويهوذا في الجنوب، فقد تدخل النبي إشعياء تدخلا مباشرا في الأمور السياسية لعصره وشارك مشاركة فعلية في ابداء النصيحة السياسية لملوك يهوذا وإسرائيل، وتوجيه النقد السياسي الشديد لبعض هؤلاء الملوك الذين لم تتفق سياساتهم مع التوجيهات الدينية لإشعياء، وشهدت الفترة من ٧٤٢ – ٧٠١ ق.م أحداثا عظيمة ومؤثرة في التاريخ الإسرائيلي فقد سقطت إسرائيل الشمالية في ٧٢٦ ق.م وخربت عاصمتها السامرة كما شهدت خضوع يهوذا لآشور، وهكذا أصبح ما تنبأ به كل من عاموس وهوشع حقيقة في عصر ميخا وإشعياء. وقد نظر إشعياء إلى هذه التطورات التاريخية نظرة النبي صاحب الاهتمامات السياسية فقد تكونت لديه رؤية سياسية كافية لتوجيه الأمور وتحليل الأحداث بما يوافق علاقة يهوه بشعبه. ولم تخل رؤية إشعياء السياسية من الفهم السياسي لطبيعة الصراع الدائر بين القوى صاحبة السيادة في الشرق الأدنى القديم خلال عصره وعلى الخصوص القوة الآشورية والقوة المصرية. فقد نادى إشعياء بضرورة عدم الاعتماد على مصر في دفع الغزو الآشوري عن إسرائيل الشمالية أو عن يهوذا في الجنوب، فقد فقدت مصر قوتها بسبب الصراعات الداخلية فيها ولم تكن في وضع يسمح لها بالدفاع عن الولايات التي كانت تحت سيادتها قبل الغزو الآشوري [٣٦]. ولهذا نجد إشعياء يعتبر الاعتماد على مصر أمرا سياسيا لا يخلو من حمق

وغباء سياسي فضلا عن أنه بعد عن يهوه وتحقير لقوته كإله في علاقته بشعبه. وهكذا نقرأ : «ويل للذين ينزلون إلى مصر للمعونة ويستندون على الخيل ويتوكلون على المركبات لأنها كثيرة وعلى الفرسان لأنهم أقوياء جدا ولا ينظرون إلى قدوس إسرائيل ولا يطلبون الرب وهو أيضا حكيم ويأتي بالشر ولا يرجع بكلامه ويقوم على بيت فاعلي الشر وعلى معونة فاعلي الإثم. وأما المصريون فهم أناس لا آلهة وخيلهم جسدا لا روح والرب يمد يده فيعثر المعين ويسقط المعان ويفنيان كلاهما معا» [٢٧]. وفي نفس المعنى يقول: «ويل للبنين المتمردين يقول الرب .. الذين يذهبون لينزلوا إلى مصر ولم يسألوا فمي ليلتجئوا إلى حصن فرعون ويحتموا بظل مصر فيصير لكم حصن فرعون خجلا والاحتماء بظل مصر خزيا» [٢٨]. ويطالب إشعياء شعبه بالاعتماد على الرب لأنه لا منفعة ولا معونة في الاعتماد على القوة الأجنبية : «قد خجل الجميع من شعب لا ينفعهم. ليس للمعونة ولا للمنفعة بل للخجل والخزي... فإن مصر تعين باطلا وعبثا ... ويسقط أشور بسيف غير رجل وسيف غير إنسان... ويكون مختاروه تحت الجزية» [٢٩]. لأنه هكذا قال السيد الرب قدوس إسرائيل: «بالرجوع والسكون تخلصون» [٣٠].

وهكذا تتأثر تعليم إشعياء بالظروف السياسية لعصره وأهمها ظهور القوة الأشورية وإخضاعها لبلدان الشرق الأدنى القديم والتأثير المباشر على مملكتي إسرائيل ويهوذا حيث سقطت الأولى وخضعت الثانية لأشور. وأمام هذه الأحداث السياسية الضخمة يعلن إشعياء عظمة إله إسرائيل الملك الحاكم لكل الأمم بما في ذلك الأشوريين والمصريين. وخلاص إسرائيل يتحقق فقط من خلال العودة إلى الإله الواحد والاتكال عليه وعدم الاعتماد على القوى الزائلة.

ويمكن تلخيص أفكار إشعياء الواردة في هذا القسم من سفره ١ - ٣٩ على النحو التالي: أنه في مقابل القوى الدنيوية التي أخضعت الإسرائيليين

في الشمال واليهوذيين في الجنوب تلك القوة الإلهية الجبارة العظيمة المسيطرة على كل القوى، أنه الإله الواحد القدس القوى الجبار المثير الرغبة والرهبة فى روح المؤمن به، ويستخدم إشعياء عبارة «الإله الواحد المقدس» تعبيرا عن القوة الإلهية الجبارة المنزهة عن كل القوى الأخرى، وهى عبارة تعكس أيضا الكمال الأخلاقى المتضمن فى الألوهية، ويأخذ الإيمان بالإله الواحد المقدس طابعا عمليا يتطلب من الإنسان هجر كل الارتباطات والتحالفات الإنسانية ويدعو إلى عدم خشية الأمم الأجنبية وما تملكه من قوى، فالإله وحده هو المستحق للرهبة والخشية ولابقاء بدون هذا الإيمان (٣١).

ويربط إشعياء الخلاص بالسلوك الأخلاقى مركزا على الجانب أو البعد الأخلاقى فى يهوه: «ويتعالى رب الجنود بالعدل ويتقدس الإله القدوس بالبر» (٣٢). كذلك يعتبر إشعياء العدالة نتيجة من نتائج اتصاف الإله بالرحمة: «ولذلك يقوم ليرحمكم لأن الرب إله حق» (٣٣)، ويربط إشعياء الأحداث السياسية المدمرة لشعبه بالواقع الدينى والخلقى لهذا الشعب ويعتبر الأول نتيجة ضرورية لهذا الواقع، ويأخذ العقاب الإلهى للشعب على خطيئته أكثر من شكل من بينها الكوارث الطبيعية والانحلال الداخلى والغزو الخارجى، بل ويعتبر هذا العدو الخارجى عصا يهوه المعبرة عن غضبه (٣٤) فالإله يستخدم عدو شعبه لتأديب شعبه وتهذيبه (٣٥).

ويعبر إشعياء عن الأمل فى تحقيق خلاص جماعته من خلال فكرتين دينيتين إحداهما فكرة الصفوة الباقية الطاهرة المؤمنة التى ستبقى ولا تهلك مع الجماعة الآثمة : «ويكون فى ذلك اليوم أن بقية إسرائيل والناجين من بيت يعقوب لا يعودون يتوكلون أيضا على ضاربهم بل يتوكلون على الرب قدوس إسرائيل الحق. ترجع البقية بقية يعقوب إلى الله القدير لأنه وإن كان شعبك يا إسرائيل كرمل البحر ترجع بقية منه. قد قضى بفناء فائض بالعدل لأن السيد رب الجنود يصنع فناء وقضاء فى كل الأرض» (٣٦) وواضح فى

هذا الاقتباس كيف يربط إشعياء ربطا وثيقا بين العوامل السياسية والدينية فالجماعة الآثمة تلقى عقابها على يد عدوها الذي يستخدمه إله الجماعة لتأديب جماعته. وحتى لا تفنى الجماعة يحرص الرب على خلاصها من خلال بقية إسرائيل العائدة إلى الرب.

والوسيلة الثانية لتحقيق الخلاص يعبر عنها إشعياء من خلال فكرة «الملك القادم» المحقق للآمال المسيحانية والحياة الجديدة للجماعة: «ولكن يعطيكم السيد نفسه آية ها العذراء تحبل وتلد ابنا وتدعو اسمه عمانوئيل... لأنه يولد لنا ولد ونعطى ابنا وتكون الرياسة على كتفه ويدعى اسمه عجيبا مشيرا إلها قديرا أبا أبديا رئيس السلام لنمو رياسته وللسلام لا نهاية على كرسي داود وعلى مملكته ليثبتها ويعضدها بالحق والبر من الآن إلى الابد... ويخرج قضيب من جذع يسى وينبت غصن من أصوله ويحل عليه روح الرب روح الحكمة والفهم روح المشورة والقوة روح المعرفة ومخافة الرب ... يقضى بالعدل للمساكين ويحكم بالانصاف لبائسي الأرض... ويكون البر منطقة متنيه والأمانة منطقة حقويه فيسكن الذئب مع الخروف ويربض النمر مع الجدى والعجل والشبل والمسمن معا وصبي صغير يسوقها ... ويكون في ذلك اليوم أن أصل يسى القائم راية للشعوب إياه تطلب الأمم ويكون محله مجدا» [٣٧]. وفى هذه الصورة الخلاصية الأخيرة يرى إشعياء عالما جديدا تنتهي فيه قوى التدمير، ويحل السلام الشامل، ويحدث تغيير جذري للنظام الكوني حيث تسود العدالة في ظل الاعتراف بسيادة الرب [٣٨].

٢- الإصحاحات ٤٠ - ٥٥

وتمثل الإصحاحات ٤٠- ٥٥ قسما مستقلا لأن هذه الإصحاحات تتحدث عن نهاية السبي وعن الفترة المحصورة بين انتصارات كورش الفارسي على ليديا ٥٤٦ ق.م. وسقوط بابل ٥٣٩ ق.م. ومن ناحية أخرى لاحظ علماء النقد

أن الاصحاحات ٤٠- ٥٥ تعالج موضوع التوحيد معالجة لاهوتية دقيقة ومفصلة وباستخدام مصطلحات دينية واضحة لم يسبق لها وجود في العهد القديم. هذا بالاضافة إلى أختلاف الأفكار الخلاصية في إشعياء الثاني عنها عند إشعياء النبي. كما أن هناك اختلافا واضحا في النظرة إلى الأمم الأجنبية التي يرى إشعياء الثاني امكانية تحولها وهدايتها. وبالاضافة إلى هذا وذاك فهناك اختلافات أسلوبية واضحة بين الاثنين.

وعلى الرغم من هذه الاختلافات فهناك أمور مشتركة بين الأقسام الثلاثة للسفر منها استخدام التعبير «قدوس إسرائيل»، واشتراكها في فكرة خشية الله وتقواه والتواضع تجاهه إلى غير ذلك من العناصر التي ميزت التجربة الدينية عند النبي إشعياء، والتي جعلت التراث اليهودي ينظر إلى سفر إشعياء على أنه عمل واحد لكاتب واحد بصرف النظر عن المشاكل التاريخية والأدبية الناجمة عن هذه النظرة.

وتشتمل الاصحاحات ٤٠ – ٥٥ على مقدمة ٤٠ : ١١ – ١١ وعلى خاتمة ٥٥ : ١٠ – ١٣ تمجدان قدره الله وعمله في التاريخ. وتهتم الاصحاحات ٤٠ – ٤٨ بالسبي الإسرائيلي في بابل بينما تهتم الاصحاحات ٤٩ – ٥٥ بعودة صهيون. وقد توصل علماء النقد إلى عزل ما يقرب من خمسين وحدة ذات أجناس أدبية متنوعة داخل هذه الاصحاحات منها نبوءات متنوعة وويلات وتحذيرات ورسائل ومحاورات ورؤى وإشارات تاريخية وتراتيم وتتكرر في هذه الاصحاحات موضوعات متشابهة مثل تكرار بعض الأحداث الهامة في تاريخ إسرائيل، والعودة إلى فلسطين والدور السكوني لإسرائيل، وهداية الأمم وتحولها ويهوه كاله واحد خالق مسيطر على التاريخ.

ومن خلال رؤية إشعياء الثاني التاريخية تبرز ثلاث فترات هامة في التاريخ الإسرائيلي : الفترة الإبراهيمية، وفترة الخروج والغزو، ثم الفترة الداوودية. ويركز إشعياء الثاني على التراث الإسرائيلي من خلال شخصيات

ابراهيم وموسى وداود. ومن الواضح أيضا إهتمام إشعياء الثانى بفكرة التوحيد التى أعاد صياغتها فى لغة مباشرة قوية فريدة من نوعها فى العهد القديم حيث تصادفنا العبارات التالية فى الحديث عن الألوهية وطبيعتها وصفاتها: «فيمن تشبهون الله وأى شبه تعادلون به» (٤٠ : ١٨). «فبمن تشبهوننى فأساويه» (٤٠ : ٢٥) «إله الدهر الرب خالق أطراف الأرض لا يكل ولا يعيا» (٤٠ : ٢٨) «أنا الأول وأنا الآخر ولا إله غيرى» (٤٤ : ٦) «أنا الرب صانع كل شئ ناشر السموات وحدى باسط الأرض» (٤٤: ٢٤) «أنا الرب وليس آخر. لا إله سواى» (٤٥ : ٥) «مصور النور وخالق الظلمة صانع السلام وخالق الشر» (٤٥ : ٧) «بمن تشبهوننى وتسووننى وتمثلوننى لنتشابه» (٤٦ : ٥). كل هذه الفقرات تشير إلى تنزيه الإله الخالق عن خلقه ومنع تشبيهه ومساواته وتمثيله بأى شئ من خلقه وهى بلا شك أفكار جديدة عى لغة العهد القديم [٣٩].

ويربط إشعياء الثانى أيضا بين قدرة الرب الخالقه وقدرته المخلصة. فخلق العالم وخلاص إسرائيل من أهم أعمال الرب وهما مرتبطان ببعضهما البعض [٤٠]. ويلاحظ أيضا أن هناك نزعة عالمية تطغى على رؤية إشعياء الثانى فى الإلوهية فالإله إله كل الأرض (٥٤: ٥) وخلاصه يمتد إلى كل الأرض «فقد جعلتك نورا للأمم لتكون خلاصى إلى أقصى الأرض» (٤٩ : ٦) وستتحول كل الأمم إلى عبادته والسجود له. هذه النزعة العالمية أدت بالضرورة إلى الحديث عن التبشير بالإله الواحد والدعوة إليه : «لكى يعلموا من مشرق الشمس ومن مغربها أن ليس غيرى. أنا الرب وليس آخر. مصور النور وخالق الظلمة صانع السلام وخالق الشر أنا الرب صانع كل هذه» (٤٥: ٥ – ٧). وفى موضع آخر تتضح الرغبة لدى إشعياء الثانى فى هداية العالم:

«أليس أنا الرب ولا إله آخر غيرى. إله بار ومخلص. ليس سواى. التفتوا إلى واخلصوا يا جميع أقاصى الأرض لأنى أنا الله وليس آخر.. أنه لى تجثو كل

ركبة يحلف كل إنسان» (٤٥: ٢١ – ٢٣). وهكذا يتخذ العهد بالعبادة له وتحقيق الخلاص وجهة عالمية فالإله ليس إله إسرائيل فقط، والخلاص ليس لإسرائيل وحدها. وإن كان إشعياء الثاني يجعل معرفة الأمم بالإله الواحد وبالخلاص من خلال إسرائيل التي تم تحديدها في إشعياء الثاني على أنها «بقية إسرائيل» (٤٦: ٣) أو أنها «فقراء الرب» أو «بائسوه» (٤٩ : ١٣) أو الذين حفظوا الشريعة في قلوبهم (٥١ : ٧) أو «عبيد الرب» (٤٤: ١ ، ٥٤ : ١٧)، وأحيانا باستخدام عبارة «نسل إسرائيل» بالمعنى الديني لها (٤٤ : ٣).

وتتضح القدرة الخلاصية للرب من خلال استخدامه الملوك الوثنيين كأداة إلهية يتم من خلالها توقيع العقاب الإلهي على أعداء إسرائيل وتحقيق أمل العودة للمسبيين. ويتحقق هذا من خلال الملك الفارسي كورش الذي يطلق عليه أشعياء الثاني لقب «المسيح» (٤٥ : ٢٧) أو «الراعي» (٤٤: ٢٨). فعلى يد كورش سيتم سقوط بابل وإعادة بناء أورشليم وتأسيس الهيكل (٤٤: ٢٨). ويتنبأ إشعياء الثاني بهزيمة بابل وسقوطها: «انزلي واجلسي على التراب أيتها العذراء ابنة بابل اجلسي على الأرض بلا كرسي يا ابنة الكلدانيين ... أجلسي صامتة وادخلي في الظلام يا ابنة الكلدانيين لأنك لا تعودين تدعين سيدة الممالك» (٤٨ : ١ – ٥).

ويصور إشعياء الثاني عودة المسبيين إلى أورشليم في شكل خروج جديد تحت قيادة الرب : «اخرجوا من بابل اهربوا من أرض الكلدانيين» (٤٨: ٢٠) وينظر إشعياء الثاني إلى الخروج من بابل على أنه تكرار للخروج من مصر ويذكر المسبيين بقوة الرب وقدرته في الماضي : «استيقظي استيقظي البسي قوة يا ذراع الرب. استيقظي كما في أيام القدم كما في الأدوار القديمة ... ألست أنت هي المنشقة البحر مياه الغمر العظيم الجاعلة أعماق البحر طريقا لعبور المفديين. ومفديو الرب يرجعون ويأتون إلى صهيون بالترنيم ...» (٥١: ٩ – ١١). ويعتبر إشعياء الثاني الرجوع من بابل علامة العفو الإلهي عن خطيئة

الشعب، بل هو فاتحة لعصر خلاص عالمي يضم الأمم الأخرى إلى جانب إسرائيل [٤٦].

ومن العبارات التي تتكرر في إشعياء الثاني ولها علاقة بفكرة الخلاص عنده عبارة «عبد الرب» الواردة في ٤١ : ٨ – ٩، ٤٢ : ١٩، ٤٣ : ١٠، ٤٤: ١– ٢، ٤٨ : ٢٠ ويبدو أن لعبد الرب وظيفة مزدوجة الأولى ذات طابع قومي والثانية ذات طابع عالمي كما يبدو من الاقتباس التالي : «هو ذا عبدي الذي أعضده مختاري الذي سرت به نفسي. وضعت روحي عليه فيخرج الحق للأمم ... لا يكل ولا ينكسر حتى يضع الحق في الأرض وتنتظر الجزائر شريعته ... أنا الرب قد دعوتك بالبر فأمسك بيدك وأحفظك وأجعلك عهدا للشعب ونورا للأمم» (٤٢ : ١ – ٧) «ويتضح مع بعض الفقرات الأخرى أن وظيفة «عبد الرب» التعليم والوعظ بالدين الحقيقي وتعريف الناس بالإله: «وعبدي الذي اخترته لكي تعرفوا وتؤمنوا بي وتفهموا أني أنا هو قبلي لم يصور إله وبعدي لا يكون. أنا أنا الرب وليس غيري مخلص ....» (٤٣ : ١٠ – ١٣) (٥٠ : ٤ – ٥) ويتحقق بواسطة عبد الرب الخلاص لكل الأمم : «فقد جعلتك نورا للأمم لتكون خلاصي إلى أقصى الأرض» (٤٩ : ٦) وهو يتحمل اثم القوم ويتعرض للاضطهاد وألوان الشقاء والمعاناة (٥٣ : ٤ – ١٢). ويتضح من كل هذه الاقتباسات أن الموضوعات التي وردت مرتبطة بعبد الرب هي التوحيد والتبشير بالإله الواحد، وهداية الأمم.

ونظرا للغموض المحيط بشخصية «عبد الرب» فقد خضعت الفقرات الخاصة به في إشعياء الثاني لعديد من وجوه النقد من أهمها رفض فكرة المؤلف الواحد لإشعياء الثاني والحديث عن مؤلف ثان للأجزاء الخاصة بعبد الرب لأنها تختلف في الأسلوب عن بقية إشعياء الثاني. ومن بين النقاد من اعتبر وجود أكثر من شخص تشير إليه عبارة «عبد الرب» منها الاشارة إلى إسرائيل [٤٧] ومنها الاشارة إلى المسيح المخلص. فنجد مدرسة فلهاوزن

تعرف «عبد الرب» بإسرائيل في الواقع التاريخي أو بإسرائيل مثالية أو بإسرائيل في المنفى. ومن ناحية أخرى فسر بعض المفسرين شخصية «عبد الرب» بشخص حقيقي في التاريخ مثل موسى أو إرميا أو شخص معاصر لإشعياء الثاني، أو إشعياء الثاني نفسه [٤٣]. وقد فسره آخرون بإحدى الشخصيات التاريخية مثل يهوياكين الملك المنفي أو يوشيا أو يملك بابل لما حملة بعض الفقرات من صفات ملكية تخص عبد الرب. ومال بعض المفسرين المسيحيين إلى فهم «عبد الرب» فهما مسيحيا اشارة إلى شخص المسيح عليه السلام [٤٤] واعتمادا على بعض العبارات التي ترجمت ترجمة مسيحية مثل: «جعل نفسه ذبيحة اثم» [٤٥]، «وهو حمل خطيئة كثيرين وشفع في المذنبين» [٤٦]، «وهو مجروح لأجل معاصينا مسحوق لأجل آثامنا ... كلنا كغنم ضللنا. ملنا كل واحد إلى طريقه والرب وضع عليه اثم جميعنا» [٤٧]. (قارن هذه الاقتباسات السابقة بما ورد في لوقا ٢٢ : ٢٨ يوحنا ١ : ٢٩). وقد اعتبر الاصحاح الثالث والخمسين بما يحمله من هذه الدلالات المسيحية انجيلا خامسا عند بعض المفسرين المسيحيين الذين يعطون لهذا الاصحاح أهمية خاصة لأنه عندهم يتنبأ بأعمال عيسى عليه السلام وبرسالته وطبيعتها.

٣- الإصحاحات ٥٦ - ٦٦

اتجه بعض علماء نقد العهد القديم إلى إسناد الاصحاحات (٥٦ - ٦٦) إلى إشعياء ثالث وذلك لوجود بعض الاختلافات بينها وبين اصحاحات إشعياء الأول والثاني فبالإضافة إلى استخدام أساليب وألفاظ مميزة، هناك أيضا العالم المختلف الذي يتحدث عنه إشعياء الثالث والموضوعات المختلفة وغياب بعض الموضوعات السائدة في إشعياء الأول والثاني. وأول هذه المخالفات أن المجتمع الذي تتحدث عنه إصحاحات إشعياء الثالث ليست مجتمع إشعياء الثاني، فهو ليس مجتمع السبي أو المنفى [٤٩]. ولا توجد

إشارات إلى خروج جديد أو مسيرة جديدة عبر الصحراء كما هو الحال في إشعياء الثاني. وبدلا من ذلك نجد تركيزا شديدا على المعبد وطقوس المعبد، وهي أمور لم يرد لها ذكر مفصل في إشعياء الثاني، بل يلاحظ أن صهيون الجديدة التي تحدث عنها إشعياء الثاني كانت بلا معبد، ولم يرد المعبد سوى مرة واحدة في إشعياء الثاني (٤٤ – ٢٨) فاسترداد المعبد لم يمثل عنصرا أساسيا في صورة استرداد إسرائيل وصهيون ويعتقد د.ن فريدمان أنه من الصعب تصور مجتمع بدون المعبد والعبادة كما تصور إشعياء الثاني [٤٩]. ولكن مجتمع إشعياء الثاني وصهيون الجديدة حسب اعتقاده لا تشمل على أى من المؤسسات المعهودة المرتبطة بالمعبد.

ونظرا لهذه الاختلافات فقد أعطى علماء نقد العهد القديم تاريخا مختلفا لإشعياء الثالث مع بعض الاختلافات حول هذا التاريخ. فقد حدده دوم حوالى ٤٥٠ ق.م. بينما اعتبره ماكنزى متأخرا عن ٥٣٧ ق.م. فبعض الفقرات في رأيه تشير إلى أن معبد أورشليم كان قد تم إعادة بنائه. أو على الأقل هناك توقع بتمام بنائه (٥٦ : ٧، ٦٠ : ١٣، ٦٦ : ١، ٦، ٢٠) ولهذا اقترح ماكنزى الفترة بين ٥٣٧ – ٤٤٥ ق.م. كتاريخ لإشعياء الثالث استنادا إلى اشارات في عزرا ونحميا تتفق مع إشعياء الثالث حول وضع المجتمع اليهودي خاصة فيما يتعلق بفقره المادي والروحي وأن الثنائية الملحوظة حول طبيعة المجتمع في إشعياء الثالث تشير إلى وجود خلاف رئيسي أوصراع مقسم المجتمع ومهدد لوحدته [٥٠]. أما عن علاقة إشعياء الثالث بالثاني والأول فيؤكد ماكينزى أن إشعياء الثالث يتكون من عدة أقوال نبوية ترتبط فكرا وروحا بإشعياء القرن الثامن، وهى الروح التي حافظ عليها إشعياء الثاني وغيره من تلاميذ إشعياء.

ويلاحظ أيضا أن نظرة إشعياء الثالث إلى الأجانب أو الجوييم نظرة أكثر تسامحا واتساعا من نظرة إشعياء الثاني. فالشعوب الأجنبية سيسمح لها

بالانضمام إلى جماعة إسرائيل : «فلا يتكلم إبن الغريب الذى اقترن بالرب قائلا افرازا أفرزنى الرب من شعبه ولا يقل الخصى ها أنا شجرة يابسة لأنه هكذا قال الرب للخصيان الذين يحفظون سبوتى ويختارون ما يسرنى ويتمسكون بعهدى أنى أعطيهم فى بيتى وفى أسوارى نصبا واسما أفضل من البنين والبنات أعطيهم أسما أبديا لا ينقطع. وأبناء الغريب الذين يقترنون بالرب ليخدموه وليحبوا إسم الرب ليكونوا له عبيدا كل الذين يحفظون السبت لئلا ينجسوه ويتمسكون بعهدى آتى بهم إلى جبل قدسى وأفرحهم فى بيت صلاتى وتكون محرقاتهم وذبائحهم مقبولة على مذبحى لأن بيتى بيت الصلاة يدعى لكل الشعوب» [٥١] وكما يقول ماكنزى، لا يوجد كاتب من بين كتاب العهد القديم عبر تعبيرا صريحا عن زوال الفروق بين الإسرائيليين والأجانب كما عبر كاتب إشعياء الثالث الذى تصور الشعوب الأجنبية وهى تعبد فى صهيون وتخدم ككهنة ولاويين، وتنضم إلى جماعة الرب فى بيت الرب تقدم قرابينها وذبائحها جنبا إلى جنب مع الإسرائيليين [٥٢].

ويعتبر موضوع الخلاص من الموضوعات المشتركة بين إشعياء الثانى والثالث، ولكن يتفوق إشعياء الثالث فى اعطاء صورة مادية للخلاص. فالخلاص عنده نور وشفاء وثروة أو وفرة فى الطعام واسترداد لعطام يهوذا وعودة لاستيطان إسرائيل فى أرض خصوبة ورخاء وحياة سلام وسرور حياة مليئة بالوفرة. والطريقة التى يتم بها الخلاص طريقة مفاجئة ونتيجة لعناية يهوه بشعبه. ويركز إشعياء الثالث على الثروة التى ستحل على الشعب من الشعوب الأخرى. الخلاص هو السلام والأمان والسعادة والسرور واسترداد إسرائيل كخطيبة أو عروس ليهوه [٥٣].

ومن عناصر فكرة الخلاص التى لا توجد فى إشعياء الثانى ويركز عليها إشعياء الثالث عنصر الخلاص المؤجل أو المعطل. فهناك وعد بالخلاص ولكنه عهد مؤجل لأن جماعة الرب اكتفت بممارسة الطقوس ولم تهتم بالعلاقات

الإنسانية الطيبة داخل الجماعة. والخلاص مؤجل بسبب فشل هذه الجماعة في تجديد نفسها أخلاقيا وانغمست في الخطايا «ها أن يد الرب لم تقتصر عن أن تخلص ولم تثقل أذنه عن أن تسمع، بل آثامكم صارت فاصلة بينكم وبين إلهكم وخطاياكم سترت وجهه عنكم حتى لا يسمع» (٥٤) وهنا يؤكد إشعياء الثالث على الكمال الأخلاقي كضرورة لتحقيق الخلاص المؤجل: «لأن أيديكم قد تنجست بالدم وأصابعكم بالإثم. شفاهكم تكلمت بالكذب ولسانكم يلهج بالشر . ليس من يدعو بالعدل وليس من يحاكم بالحق يتكلمون على الباطل ويتكلمون بالكذب.. أعمالهم أعمال إثم وفعل الظلم في أيديهم. أرجلهم إلى الشر تجري وتسرع إلى سفك الدم الزكي. أفكارهم أفكار إثم. في طريقهم اغتصاب وسحق. طريق السلام لم يعرفوه وليس في مسالكهم عدل جعلوا لأنفسهم سبلا معوجة كل من يسير فيها لا يعرف سلاما .. من أجل ذلك ابتعد الحق عنا ولم يدركنا العدل. ننتظر نورا فإذا ظلام ... ننتظر عدلا وليس هو. خلاصا فيبتعد عنا لأن معاصينا كثرت أمامك وخطايانا تشهد علينا... وقد ارتد الحق إلى الوراء والعدل يقف بعيدا» (٥٥).

والخلاص عند إشعياء الثالث لن يتحقق إلا فجأة ومن خلال حكم دينونة ضد هؤلاء المعطلين الخلاص. وهؤلاء سيقع بهم قضاء الرب وحكمه كما وقع على الأمم وعلى كل إسرائيل في السبي. ولن يكون الحكم عاما على كل الشعب بل سيقع بهؤلاء الذين يضعون العراقيل أمام الخلاص وهؤلاء هم الأغنياء الذين يمثلون إسرائيل الزائفة ولكي يتحقق لابد من القضاء على هؤلاء الممثلين لإسرائيل الزائفة والإبقاء على إسرائيل الحقيقية : «روح السيد الرب على لأن الرب مسحني لأبشر المساكين أرسلني لأعصب منكسري القلب لأنادي للمسبيين بالعتق. والمأسورين بالإطلاق لأنادي بسنة مقبولة للرب وبيوم انتقام لإلهنا لأعزي كل النائحين» (٥٦).

ويتصور إشعياء الثالث الخلاص في شكل خلق جديد: «لأني ها أنذا خالق سموات جديدة وأرضا جديدة فلا تذكر الأولى ولا تخطر على بال» [٥٧] ويلاحظ أن التأكيد على الكمال الأخلاقي كضرورة لتحقيق الخلاص يبعث موضوع المسئولية الفردية عن الأعمال في مقابل المسئولية الجماعية [٥٨] فإشعياء الثالث يعطي أهمية كبيرة للسلوك الإنساني المستقل، ويكسب العمل الإنساني قيمة تم اغفالها سابقا حين احتوت المسئولية الجماعية المسئولية الفردية وأفقدت السلوك الفردي قيمته ومعناه. ويركز إشعياء الثالث أيضا على مفهوم الطاعة كجوهر للتدين [٥٩]. طاعة الإرادة الإلهية تمنع من وقوع الكوارث التي تسببها الخطايا الناتجة عن المعصية والرب ليس في حاجة إلى معبد ولكن في حاجة إلى بيت يتمثل في قلوب مطيعة: «السموات كرسي والأرض موطئ قدمي. أين البيت الذي تبنون لي وأين مكان راحتي. وكل هذه صنعتها يدي فكانت كل هذه يقول الرب وإلى هذا أنظر إلى المسكين والمنسحق الروح والمرتعد من كلامي» [٦٠].

ثانياً : سفـــر إرميـــا

١- الخلفية التاريخية والدينية لنبوة إرميا :

ولد أرميا حوالي ٦٤٥ ق.م في نهاية حكم منسي (٦٨٧ - ٦٤٢ ق.م) وقد بدأ نشاطه النبوي عام ٦٢٧ ق.م [٦١]. وكانت مملكة يهوذا في ذلك الوقت خاضعة للإمبراطورية الأشورية. ويعكس سفر أرميا الأحداث السياسية في عصره في وضوح تام لا تجده في غيره من الأسفار سواء فيما يتعلق بالأحداث المرتبطة بالسياسة الدولية في عصره أو تلك المتعلقة بالأمور المحلية المرتبطة ببني إسرائيل عامة وبمملكة يهوذا خاصة.

فقد توالت الأزمات التاريخية التي تمثلت دوليا في الصراع على السيادة في الشرق الأدنى القديم بين قوة ما بين النهرين ممثلة في الأشوريين والقوة

المصرية القديمة. وقد انعكس هذا الصراع على الشعوب الواقعة بين هاتين القوتين. فتأرجح تاريخ مملكة يهوذا بين التبعية للآشوريين والمصريين والبابليين بالإضافة إلى بعض فترات الاستقلال القصيرة. وفي النهاية حدث السقوط النهائي الذي عاشه إرميا وعبر عنه في سفره. فقد عاصر خراب أورشليم على يد البابليين وبداية فترة السبي البابلي ٥٨٧ق.م. وهناك بطبيعة الحال مصادر أخرى تتناول فترات من تاريخ المرحلة منها سفرا الملوك الأول والثاني وأخبار الأيام الأول والثاني. كما أن هناك أنبياء عاصروا هذه المرحلة وعبروا عنها في أسفارهم في صور مختلفة ومنهم صفنيا وناحوم وحبقوق وحزقيال. ولكنهم جميعا لايصلون إلى قوة إرميا في التعبير عن أحداث هذه الفترة من التاريخ الإسرائيلي القديم مما جعله مصدرا أساسيا للمعرفة التاريخية الخاصة بها.

وخلال عصر منسى (٦٨٧ – ٦٤٢ ق.م) بلغت الامبراطورية الآشورية أقصى مداها من التوسع بغزو مصر على يد اسرحدون (٦٨١ – ٦٦٩ ق.م) وآشوربانيبال (٦٦٩ – ٦٢٧). ففي عام ٦٦٣ ق.م. سقطت العاصمة المصرية طيبة وفقدت مصر استقلالها السياسي. وبطبيعة الحال لم يكن في مقدور مملكة يهوذا الوقوف في وجه القوة الاشورية الزاحفة فاعلن مملكته ولاية تابعة للآشوريين حتى يتجنب التدمير الذى يمكن أن ينتج عن الغزو الآشوري لبلاده. ويمكن تلخيص التأثير الدينى لهذا الحدث التاريخى فى الاعتراف بآلهة الآشوريين وإقامة مذابح لها داخل حدود الهيكل [٢٢] كما ألغى منسى كل الإصلاحات الدينية التى نادى بها أبوه حزقيا فاستعيدت المعبودات المحلية وانتشرت العادات والطقوس الوثنية والأكثر من ذلك أن طقوس الخصوبة، ومن بينها طقس البغاء المقدس، قد سمح بأدائها داخل الهيكل نفسه. وبالاضافة إلى هذا انتشرت العادات الأجنبية والطقوس المنتشرة فى آشور ومن أهمها عادة التضحية بالبشر والتى مورست أحيانا فى أورشليم.

من هذا يتضح أن التبعية السياسية لآشور سببت التدهور والانحلال الديني في يهوذا والذي هدد الديانة الإسرائيلية تهديدا مباشرا حيث اختلطت الوثنية باليهودية وتمت ممارسة الطقوس الوثنية جنبا إلى جنب مع طقوس الإله يهوه دون الشعور بالردة من جانب الممارسين لهذه الطقوس، وبهذا اقتربت اليهودية كثيرا من عقيدة التعدد حيث اعتقد في أن يهوه رئيسا لمجتمع الآلهة (البانثيون) وأن الأجسام الفلكية ما هي إلا أعضاء في مجتمع يهوه السماوي وانما مساوية تقريبا الكائنات الملائكية. وقد كان إدخال طقوس الآلهة الفلكية مشجعا على النظر إلى هذه الكائنات الملائكية على أنها آلهة تستحق العبادة. وكانت النتيجة التالية هجر فكرة عهد يهوه والتشريع المنبثق عنه. لا عجب أذن أن تعتبر المصادر منسى أسوأ ملك ليهوذا في كل تاريخها. فهو قد تسبب في ضياع الاستقلال السياسي لبلاده كما تسبب في الانحلال الديني وانتشار الوثنية في قومه.

ومن ناحية أخرى أدى التوسع الكبير للأشوريين إلى ظهور بوادر الضعف في بناء الامبراطورية الأشورية والذي أدى فيما بعد إلى انحلالها وسقوطها. فالحروب المتواصلة أدت إلى ارهاق الامبراطورية وجعل مهمة إخضاع الشعوب التابعة لها أمرا مستحيلا. كما أن التهديد الداخلي لأعداء الامبراطورية سرعان ما أنتهي إلى تصدعها فقد ثارت الشعوب الهندوأوريه على الحدود الشمالية والشرقية للإمبراطورية خاصة الميديون في غرب إيران، والسيميريون شمال الحدود الأشورية، إلى الشمال الغربي من إيران والسيثيون في أجزاء كثيرة من شرقي آسيا الصغرى [٦٣]. ومصر أيضا تخلصت من الغزو الأشوري في سهولة ويسر، فقد توقفت عن دفع الجزية السارية وانشقت على الامبراطورية الأشورية دون أن يتمكن آشور بانيبال من فعل شئ لمنعها. هذا كله بالاضافة إلى التصدع الداخلي الذي سببته بابل بثورتها ضد آشور وبمساعدة مملكة عيلام إلى الشرق وبعض شعوب الهضبة

الإيرانية إلى جانب تأييد السكان الكلدانيين في الداخل. ثم كان هناك أيضا خطر القبائل العربية في الصحراء السورية الذين استغلوا انشغال الأشوريين فقاموا بغزو إدوم ومؤاب وغيرها من الأراضي الواقعة إلى الشرق من فلسطين وسوريا. وقد تمكن أشوربانيبال من إخضاع كل الثائرين ضد الامبراطورية الأشورية فيما عدا مصر التي بدأت تسترد قواها لتلعب من جديد دورها التاريخي المعهود في التدخل المستمر في شئون أسيا الغربية.

كان موت أشوربانيبال إعلانا ببداية النهاية للإمبراطورية الاشورية. وفي عام موته (٦٢٧ ق.م) يبدأ النشاط النبوي لإرميا وسط هذه الأحداث السياسية الدينية السابقة الذكر والتي حددت بدورها الوظيفية السياسية الدينية لإرميا. وفي يهوذا مات منسي وخلفه ابنه آمون (٦٤٢ – ٦٤٠ ق.م) والذي استمر على سياسة أبيه فانتهى الأمر بمقتله ربما لدوافع سياسية وبعين أبنه يوشيا وعمره ثمان سنوات. وفي عصره مات أشوربانيبال وبدأت الامبراطورية تدخل في طور الانحلال الذي انتهى بقيام الامبراطورية البابلية الحديثة التي أسسها نبوبولسر (٦٢٦ – ٦٠٥ ق.م) الذي أوقع بالأشوريين هزيمة منكرة خارج بابل تولى على أثرها عرش الامبراطورية في عام ٦٢٦ ق.م. ونقل العاصمة إلى بابل.

هذه الأوضاع الجديدة أدت إلى حصول يهوذا على استقلالها السياسي وحريتها الدينية. فقد أبطل يوشيا عبادة الآلهة الأشورية وأطلق يده في اصلاح الأوضاع الدينية. وقد حددت المصادر عام ٦٢٢ ق.م كبداية لهذا الاصلاح الديني الذي اشتهر به يوشيا، وغطى على أعماله السياسية. وقد قام هذا الاصلاح على أساس من كتاب الشريعة الذي تم العثور على نسخة منه في الهيكل أثناء ترميمه والذي يشير في نفس الوقت إلى بداية اصلاح الهيكل وتطهيره من العبادة الأجنبية وهكذا سار الاستقلال السياسي جنبا إلى جنب مع الاصلاح الديني الذي وصلت آثاره إلى إسرائيل في الشمال بعد أن تمكن

يوشيا من فرض سيادته عليها. وامتد الاصلاح وحركة التطهير الديني إلى كل من السامرة والجليل وبيتئيل وغيرها من بلدان المملكة الشمالية. ولم يكتف يوشيا بالاصلاح والتطهير ولكنه عمل أيضا على تركيز العبادة في أورشليم عن طريق غلق معظم مراكز العبادة المحلية ليهوه في عصره. ويعتبر العلماء كتاب الشريعة الذي تم اكتشافه شكلا من أشكال سفر التثنية لأنه السفر الذي نادى بمركزية العبادة ورفض الوثنية في كل أشكالها.

في عام ٦٠٩ ق.م تتغير أوضاع يهوذا تغيرا جذريا بعد فقدان الاستقلال السياسي والديني الذي تم الحصول عليه. ففي هذا العام يموت يوشيا وتنتهي فترة استقلال يهوذا بوقوعها ضحية الصراع على السيادة بين البابليين والمصريين بعد سقوط الامبراطورية الأشورية [٦٤]. ويعين يهوأحاز بن يوشيا ملكا على يهوذا. وتقع فلسطين وسوريا تحت السيادة المصرية بفضل غزوات نخو الثاني (٦١٠ – ٥٩٤ ق.م) الذي عين يهوياكيم بدلا من يهوأحاز على ملك يهوذا لتبدأ فترة من السيادة المصرية على يهوذا. وتبدأ معها أيضا فترة من الانحلال الديني أثرت تأثيرا سلبيا على اصلاحات يوشيا فظهرت العبادة الوثنية مرة أخرى. ومع الغزو البابلي في عام ٦٠٥ لمنطقة فلسطين والتي هزمت فيها الجيوش المصرية على يد نبوخذ نصر يعلن يهوياقيم تبعيته للبابليين وتعود يهوذا من جديد إلى سيادة من بين النهرين. وفي عام ٦٠١ ق.م وعلى أثر هزيمة مصرية للبابليين يعلن يهوياكيم تمرده ضد البابليين الذين أرسلوا جيوشهم عام ٥٩٨ ق.م لتأديب يهوذا وملكها. ويموت يهوياكيم في نفس العام ويعين ابنه يهوياكين. وتستسلم أورشليم للبابليين خلال شهور من تعيينه ويتم السبي إلى بابل لمجموعات من الشعب على رأسها الملك والملكة ويتم تعيين صدقيا ملكا على يهوذا من ٥٩٧ إلى ٥٨٧ ق.م على الرغم من أن بعض المصادر البابلية والعبرية اعتبرته وكيلا أو نائبا ليهوياكين الملك المسبي في بابل. وفي هذه المرحلة تظهر بوادر من الضعف البابلي تؤدي إلى حدوث

تمرد خفيف من جانب بعض الشعوب الخاضعة ويشجع هذا بعض المسبيين على التمرد [٦٥] إلا أن إرميا يدعو إلي البقاء تحت السيادة البابلية. ويؤكد صدقيا هذه الرغبة عمليا بإرسال الرسل إلي بابل أو ذهابه شخصيا لاعلان طاعته أمام نبوخذ نصر. ومع ذلك يتحرك البابليون لتأمين الأوضاع لصالحهم وتحاصر جيوشهم أورشليم فى عام ٥٨٩ ق.م حصارا شديدا لم تخفف حدته إلا بعد التأكد من تقدم الجيوش المصرية التى يخرج نبوخذنصر للقائها ويحد من خطورتها ثم يعود لحصار أورشليم من جديد فى ٥٨٨ ق.م. ويحاول صدقيا الهرب ٥٨٧ ق.م ولكن تلحقه جيوش البابليين عند أريحا وترسله أسرا إلى نبوخذ نصر الذى يبعث به مسبيا إلي بابل وهناك يموت صدقيا ويأمر نبوخذ نصر بتدمير أورشليم وتهجير جماعات كثيرة إلي بابل، ويضع نهاية لملكة يهوذا [٦٦].

٢- سفر ارميا ومشاكله النقدية.

بعد هذه الخلفية التاريخية والدينية لعصر إرميا نأتى إلي الحديث عن سفره والمشاكل النقدية المرتبطة به. ومن أول هذه المشاكل الاختلافات الواضحة بين نص إرميا فى الماسورا ونص إرميا فى الترجمة اليونانية (السبعينية). فالنص فى السبعينية أقصر بكثير منه فى الماسورا [٦٧]. ويبدو واضحا ميل النص فى الماسورا إلى التعليق على النص كما هو واضح فى الاصحاحات ٢٥، ٢٧، ٢٨ كما أن ٣٣ : ١٤ - ٢٦ اضافة إلى السفر وكذلك ٢٨ : ٢٨ب - ٢٩ وكذلك الاصحاح الخ [٦٨]. ومن ناحية أخرى نجد النص العبرى متميزا فى أسلوبه مع احتفاظ النص اليونانى ببعض قراءات ممتازة، ومن الاختلافات الواضحة أيضا أن النبوءات ضد الأمم والتى تقع فى نهاية السفر فى النص العبرى تأتى بعد الإصحاح الخامس والعشرين الفقرة الثالثة عشرة فى النص ويؤكد كثير من علماء النقد علي قدم النص اليونانى أى أنه

ترجمة لنص عبري أقدم من نص الماسورا. كما أن بناء السفر في اليونانية أقدم وإن كان ترتيب النبوءات في نص الماسورة بدائيا وبالتالي أكثر قدما من النص اليوناني [٦٩].

وما من شك في أن السفر يحتوي على عدد لا بأس به من التدليسات والاضافات والتعليقات التفسيرية مثل ١:١٠ – ١٦، ١٧: ١٩– ٢٧، ٢٥: ١٢ – ١٣، ٣٠ : ١٠ – ١١، ١١، ٢٣– ٢٤، ٣١ : ١٠ – ١١، ٢٦، ٢٨ – ٤٠، ٣٢ : ١٧ – ٢٣ وغيرها ... ويعتقد بعض علماء النقد أن بعض أجزاء من نص إرميا صيغت من جديد بأسلوب مواعظ سفر التثنية من أجل استخدامها للقراءة في المعابد خلال فترة السبي، وهي نصوص مكتوبة بأسلوب نثري بلاغي مثل ٧: ١– ٨، ١١: ١– ١٤، ١٦: ١– ١٣، ١٨: ١– ٢٦: ١– ١٠، ٢٢: ١– ٥، ٢٥: ١– ١٤، ٣٤ : ٨ – ٢٢، ٣٥ [٧٠] وقد خضع السفر لعمليات نقدية كبيرة فنجد دوم ينسب إلى إرميا ٢٧٠ فقرة فقط، ويعتبر سيرته مكونة من ٢٠٠ فقرة فقط بينما يعتبر ٨٥٠ فقرة من عمل المفسرين المتأخرين [٧١] أما الناقد فولتس فقد اعتبر كل النبوءات ضد الأمم الأجنبية اضافة متأخرة. أما فايزر فيعتقد أن السفر كتبه إرميا ثم أعيدت كتابته وزيدت عليه تفاصيل في وقت متأخر وتعتبر الاصحاحات ٣٠ – ٣٣ ذات الطابع المسيحاني من هذه الاضافات المتأخرة [٧٢].

وبالاضافة إلى هذا فان السفر يحتوي على كثير من مظاهر الخلط مثل التكرار الواضح لعدد من الفقرات والخلط بين ثلاثة أشكال أدبية هي المادة الخاصة بالنبوءات والسيرة، والسيرة الذاتية وإلى جانب هذا هناك أيضا عدم التناسق الواضح في الاشارات التاريخية الواردة في السفر مثل ٦:٢ ، ٢١: ١، ١:٢٤، ١:٢٥ ، ١:٢٦ ، ١:٢٧، ١:٢٨، ٢:٢٩، ١:٣٢، ١:٣٣، ١:٣٤، ١:٣٥، ١:٣٦، ٩، ٩، ٥:٣٧، ١:٣٩ – ٢، ١:٤٠، ١:٤٥، ١:٤٦، ٤٩: ٣٤، ٥١: ٥٩ [٧٣].

أما عن بناء السفر فهو يحتوي على أربعة أقسام رئيسية فعلى حسب النص العبري ينقسم السفر إلى :

١- نبوءات ضد الشعوب في الاصحاحات ١- ٢٥.

٢- روايات عن إرميا وتشمل الاصحاحات ٢٦- ٤٥.

٣- نبـــوءات ضـــد الأمـم الأجنبيـــة ٤٦ - ٥١.

٤- الإصحـــــاح ٥٢ عبارة عن ملحق تاريخي [٣٤].

وكما سبق القول تضع الترجمة السبعينية النبوءات ضد الأمم الأجنبية في وسط السفر بعد ٢٥: ١٣ وهي لا تتبع في نفس الوقت ترتيب النص العبري لإرميا الذي يبدأ هذه النبوءات بمصر ثم الفلسطينيين فمؤاب فعمون فأدوم فدمشق وقيدار وعيلام وبابل. أما السبعينية فيرد فيها ترتيب النبوءات على النحو التالي: عيلام، مصر ، الفلسطينيون، أدوم، العمونيون، قدار، دمشق وأخيرا مؤاب [٣٥].

وهناك اشارة واضحة في السفر إلى أن إرميا قد أملى على تلميذة باروخ أجزاء من السفر في لفيفة أصلية أحرقها الملك يهوياكيم في عام ٦٠٥ ق.م. نتيجة عدم رضاه عن محتواها. وأن إرميا قد أملى محتوى هذه اللفيفة الأصلية على باروخ من جديد «وأضيفت إليها كلمات كثيرة مشابهة» حسب قول النص (٣٦ : ٣٢). وحسب رأي النقاد، اشتملت هذه اللفيفة الأصلية على كلمات إرميا التي تلقاها حتى عام ٦٠٥ق.م وأنها كانت تشتمل على الاقوال لا على روايات. وأن أهم ما يمكن أن تكون قد اشتملت عليه اعلان خراب البلاد على يد البابليين واعتبار احتلال نبوخذ نصر ليهوذا عقابا لها على خطيئتها وردتها الدينية [٣٦].

ويعطي النقاد لباروخ تلميذ إرميا دورا هاما في بناء سفر إرميا فهو لم يسجل فقط ما أملاه عليه إرميا ولكنه دون الروايات التي تحكي عن إرميا في

صيغة الشخص الثالث (الغائب) وقد حددها علماء النقد بالمواضع التالية في سفر إرميا ١٩:٢-٣ ، ٢-٩ ، ١١ب - ١٥ ، ٢٠:١ - ٦ ، ٢٦ ، ٣٦ ، ٤٥ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٥١: ٥٩ - ٦٤ ، ٣٤: ٨ - ٢٢ ، الاصحاحات ٣٧- ٤٤ . ويعتقد رودولف وفايزر أن باروخ كتب سيرة إرميا أو قصة معاناته، وأن هذه السيرة قد حفظت ووصلتنا كجزء من سفر إرميا [٧٧]. ولا يكتفي النقاد بنسبة هذه الروايات المرتبطة بسيرة إرميا إلى باروخ ولكن يرى الناقد فرانس أن الاصحاحات ١- ٤٥ كلها تعود إلى باروخ وهى تنقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية : أقوال إرميا (١- ٢٥)، إطار للأقوال فى شكل روايات (٢٦ - ٣٦)، والقسم الأخير استمرار للرواية وتختص بالأعوام الأخيرة من حياة إرميا (٣٧ - ٤٥) [٧٨].

ومع الاعتراف باختلاف النقاد حول بناء السفر وأقسامه الا أن هناك اتفاقا حول التشابه الواضح فى النظام التقليدي لترتيب السفر مع سفر إشعياء وحزقيال حيث تبدأ الاسفار الثلاثة بالنبوءات ضد يهوذا ثم النبوءات ضد الأمم الأجنبية وتنتهي بنبوءات الخلاص والبركة.

٣- مضمون السفر ورسالته الدينية :

لا يمكن فهم نبوة إرميا بمعزل عن الأحداث التاريخية الهامة في عصره، فالعدو القادم من الشمال - علي حد تعبير إرميا اعتبره العلماء والمفسرون العامل المحدد لنبوءات إرميا. وإلى جانب هذا العامل السياسي العام كان تراث إرميا عاملا ثابتا ذا أهمية كبرى في نبوته. فقد نشأ إرميا في أسرة كهنوتية كان لها تأثيرها على نبوته كما تأثر بتراث الخروج والعهد والغزو [٧٩] وكلها عناصر أساسية في تراث الشمال الإسرائيلي وعندما أصبحت أورشليم مسرحا لنشاطه تأثر كذلك بالتراث الداوودي وبالاضافة إلى هذا كله وقع إرميا كذلك تحت تأثير هوشع وأفكاره مما زاد من تأثير التراث الشمالي على نبوته [٨٠].

وقد اشتملت نبوة إرميا في مرحلتها الأولى (الاصحاحات ١ - ٦) على التنبؤ بالخطر القادم من الشمال على إسرائيل التي هجرت عبادة يهوه ووقعت في عبادة البعل. ويظهر تأثير تراث الخروج والعهد هنا في تذكير يهوه لإسرائيل بمحنتها الأولى وبالخلاص الذي حققه لها وقيادته لها من التيه إلى الأرض الموعودة. وكيف يقابل هذا بالردة وعبادة الآلهة الأجنبية؟ يقول السفر: «ولم يقولوا أين هو الرب الذي أصعدنا من أرض مصر الذي سار بنا في البرية في أرض قفر... وأتيت بكم إلى أرض بساتين لتأكلوا ثمرها وخيرها... الكهنة لم يقولوا أين هو الرب وأهل الشريعة لم يعرفوني والرعاة عصوا علي والأنبياء تنبأوا ببعل وذهبوا وراء ما لاينفع... هل بدلت أمة الهة وهي ليست الهة. أما شعبي فقد بدل مجده بما لاينفع» [٨١] ولا يجد إرميا حرجا في تشبيه إسرائيل لهجرها لإلهها بالزانية: «أما أنت فقد زنيت بأصحاب كثيرين ... أرفعي عينيك إلى الهضاب وانظري أن لم تضاجعي في الطرقات جلست لهم كأعرابي في البرية ونجست الأرض بزناك وبشرك فامتنع الغيث ولم يكن مطر متأخر. وجبهة امرأة زانية كانت لك...» [٨٢]. وتأتي تحذيرات إرميا متتالية تطالب إسرائيل بالتوبة والعودة إلى الرب: «ان رجعت يا إسرائيل يقول الرب ان رجعت إلي ... فلا تتيه ... اغسلي من الشر قلبك يا أورشليم لكي تخلصي ...» [٨٣].

بعد هذه المرحلة تدخل نبوة إرميا في مرحلة من الصمت الذي انتاب إرميا في السنوات التالية لاصلاح يوشيا (٦٢١ ق.م) [٨٤]. ولا يزاول إرميا نشاطه من جديد إلا بعد موت يوشيا وتعيين يهوياقيم. ويصب إرميا غضبه على قومه الذين يفعلون الشر ويدخلون الهيكل للسجود والعبادة: «أتسرقون وتقتلون وتزنون وتحلفون كذبا وتبخرون البعل وتسيرون وراء الهة اخرى لم تعرفوها ثم تأتون وتقفون أمامي في هذا البيت الذي دعي باسمي عليه وتقولون قد أنقذنا ...» ٧ : ٩ - ١٠ وتعتبر خطبة الهيكل من أهم انجازات

إرميا فى هذه المرحلة وهى تحتوى على نقد صريح للحياة الدينية والأخلاقية لليهود وتحولها إلى حياة طقوس بلا روح ونفاق دينى لا يمنع من ارتكاب كل ألوان الشرور ثم الاحتماء بالهيكل من أجل الخلاص ويهدد إرميا بلسان الرب أن ما حدث لبيت الرب فى شيلوه سيحدث لهيكل الرب لا تتكلوا على كلام الكذب قائلين هيكل الرب هيكل الرب هيكل الرب هو ... والآن من أجل عملكم هذه الأعمال يقول الرب وقد كلمتكم مبكرا ومكلما فلم تسمعوا ودعوتكم فلم تجيبوا أصنع بالبيت ... كما صنعت بشيلوه ...» [٨٥].

ويتسع التحذير بالخطر ليشمل كل إسرائيل ويمتد التهديد فى شكل عدد من النبوءات الموجهة ضد الأمم الأجنبية والمتنبئة بدمارها ومن بينهم المصريين والفلسطينين والمؤابيين والعمونيين والأدوميين والعيلاميين والبابليين وغيرهم. وهذه جميعها نبوءات حرب ضد هذه الأمم يشنها يهوه عليها فيأتى بدمارها. وهذه النبوءات الخاصة بالأمم الأجنبية والحرب ضدها احتلت مكانا بارزا فى التراث النبوى التقليدى السابق لإرميا واللاحق له. وهى عند إرميا حكم على التاريخ العام فى شكل حساب عالمى يتحقق بواسطة الرب الذى يستخدم شعبا بعينه لكى يقاضى الشعوب الأخرى [٨٦] ويستفيد إرميا من الأحداث العالمية الجارية فى عصره لكى يخرج بهذه الرؤية التاريخية المستقبلية فيتصور الحساب الإلهى واقعا بالأمم الأخرى على يد بابل – الأداة الإنسانية لتحقيق الحكم الإلهى.

ومن بين الموضوعات الأخرى التى يحتوى عليها السفر ما يسمى باعترافات إرميا والتى تأخذ فى معظمها شكل الحوار مع الرب [٨٧]، فهى تشترك جميعها فى شئ واحد وهى أنها ليست موجهة إلى الناس، ويصفها بعض النقاد بأنها تشبه المرثاة الشخصية، ففيها تعبير عن المعاناة الشخصية ودعاء بتحقيق العناية الإلهية وتخفيف هذه المعاناة ويستمر الحوار بين إرميا والرب وينتهى باعتراف إرميا بأن النبوة تتطلب قوة التحمل ومن بين هذه

الاعترافات حوار داخلي يدور بين النبي ونفسه، وكلها تشير إلى مشاكل النبوة والصعوبات التي تواجه الأنبياء، وقد عبر عنها إرميا في عمق وثراء لم يتكرر مع غيره من أنبياء العهد القديم. وتبلغ هذه النجوى الذاتية ذروتها في قول إرميا: «ملعون اليوم الذي ولدت فيه. اليوم الذي ولدتني فيه أمي لا يكون مباركا. ملعون الإنسان الذي بشر أبي قائلا قد ولد لك ابن مفرحا اياه فرحا. وليكن ذلك الإنسان كالمدن التي قلبها الرب... لأنه لم يقتلني من الرحم فكانت لي أمي قبري ورحمها حبلي إلى الأبد. لماذا خرجت من الرحم لأرى تعبا وحزنا فتفنى بالخزي أيامي»[88]. والقارئ لهذه الفقرة لا يخفى عليه التشابه الواضح بين محنة إرميا وتجربة أيوب الواردة في سفره حيث نجد اليأس قد تغلب على روحي إرميا وأيوب إلى الدرجة التي يرحب فيها النبيان بالموت مع الاعتراف باختلاف الموقف الإنساني الذي أجبر على الأدلاء بهذا الاعتراف الخطير.

وتقع اعترافات إرميا في اصحاحات مختلفة ولكنها تكون وحدة موضوعية في معالجتها لمعاناة النبي وتعبيره الشخصي عن هذه المعاناة سواء من خلال الحوار بينه وبين الرب أو من خلال المناجاة الذاتية التي لا تقل عمقا في تأثيرها. وإلى جانب هذه الاعترافات الذاتية لإرميا عبرت روايات باروخ – كاتب سيرة إرميا– من منحى آخر عن معاناة إرميا وتجربته الذاتية – فاذا كانت الاعترافات بمثابة تطور لحياة النبي الداخلية فان روايات باروخ رسمت الإطار الخارجي لهذه الاعترافات باعطاء العوامل والظروف التي أحاطت بإرميا وحكمت عليه بالمعاناة وانتهت به إلى المنفى في مصر. فالاصحاحات ٣٧ – ٤٥ تصف التغيرات التي طرأت على الوضع العالمي والتي من خلالها تنبأ إرميا بسقوط يهوذا وأورشليم في يد البابليين. وقد كانت هذه النبوءة سببا في معاناة إرميا واضطهاده من جانب بعض سكان أورشليم الذين لم يقبلوا مثل هذه النبوءة من نبيهم واعتبروها دليل خيانة

ضده. ومن ناحية أخرى دخل إرميا في صراع مرير مع المدعين للنبوة في أيامه مما جعله يحاول وضع مقياس لتحديد النبي الزائف أو الكاذب ويتهم مثل هؤلاء الأنبياء بأنهم لم يتلقوا وحيا إليها وأن نبوءاتهم مبنية على أحلام خادعة: «هكذا قال لرب الجنود لا تسمعوا لكلام الأنبياء الذين يتنبأون لكم فإنهم يجعلونكم باطلا. يتكلمون برؤيا قلبهم لا عن فم الرب... هأنذا على الذين يتنبأون بأحلام كاذبة يقول الرب الذين يقصونها ويضلون شعبي بأكاذيبهم ومفاخراتهم وأنا لم أرسلهم ولا أمرتهم ... »[٨٩].

وتتخلل نبوة إرميا بعض نبوءات الخلاص التي اتخذت من مستقبل جماعة بني إسرائيل موضوعا لها. ويطلب إرميا من الجماعة التي سبيت إلى بابل أن تحيا حياتها وأن يبنوا بيوتا ويسكنوها وأن يتكاثروا بل وأن يغيروا نظرتهم المعادية إلى بابل بنظرة سلام : « واطلبوا سلام المدينة التي سبيتكم إليها وصلوا لأجلها إلى الرب لأنه بسلامها يكون لكم سلام» [٩٠]. ويتنبأ إرميا بعودة المسبيين : «وأرد سبيكم وأجمعكم من كل الأمم ومن كل المواضع التي طردتكم إليها يقول الرب وأردكم إلى الموضع الذي سبيتكم منه» [٩١]. وتتوالى نبوءات إرميا الخلاصية فيتوقع عودة المسبيين في ٧٢٦ ق.م وفي ٥٨٧ ق.م وإعادة بناء أورشليم وعودة الحياة الطبيعية لجماعته ... كل هذا يحدث ضمن عهد جديد بين الرب وإسرائيل ينقض العهد القديم الذي نقضه بواسطة إسرائيل ويضمن استمرار الطاعة [٩٢] لأن شريعة الرب أي وحيه سيصبح مكتوبا على قلوب بني إسرائيل: «ها أيام تأتي يقول الرب وأقطع مع بيت إسرائيل ومع بيت يهوذا عهدا جديدا ليس كالعهد الذي قطعته مع آبائهم يوم أمسكتهم بيدهم لأخرجهم من أرض مصر حين نقضوا عهدي فرفضتهم يقول الرب. بل هذا هو العهد الذي أقطعه مع بيت إسرائيل بعد تلك الأيام يقول الرب. أجعل شريعتي في داخلهم وأكتبها على قلوبهم وأكون لهم إلها وهم يكونون لي شعبا ....» [٩٣]. وفي مكان آخر يقول: «وأقطع لهم

عهدا أبديا أنى لا أرجع عنهم لأحسن إليهم وأجعل مخافتى فى قلوبهم فلا يحيدون عنى» [٩٤]. ولعل الفارق الأساسى بين العهد القديم والعهد الجديد يتضح فى فكرة الطاعة الإنسانية للإرادة الإلهية فالطاعة فى العهد الجديد أصبحت حتمية ولا مجال فيها لحرية الإرادة الإنسانية كما يفهم من عبارة: «وأجعل مخافتى فى قلوبهم فلا يحيدون عنى». بل إن التعرف على الإرادة الإلهية أصبح أمرا متاحا للجميع إلى الدرجة التى لن تكون هناك حاجة للتعليم الدينى لأن معرفة الرب وإرادته أصبحت مطبوعة فى قلوب بنى إسرائيل: «ولا يعلمون بعد كل واحد صاحبه وكل واحد أخاه قائلين اعرفوا الرب لأنهم كلهم سيعرفوننى من صغيرهم إلى كبيرهم يقول الرب» [٩٥].

هذا التفكير اللاهوتى المرتبط بالخلاص له تعليله عند إرميا الذى رأى أن الطبيعة الإنسانية جبلت على الخطيئة وأن القلب الإنسانى (أخدع من كل شئ) (١٧: ٩) وأن أمر الطاعة الإنسانية للإرادة الإلهية إذا ترك لهذه الطبيعة البشرية فالمعصية هى النتيجة الحتمية: «عرفت يارب أنه ليس للإنسان طريقه. ليس لإنسان يمشى أن يهدى خطواته». (١٠: ٢٣) وفى مكان آخر: «فقد نقش إثمك أمامى» (٢: ٢) وأخيرا يقول: «هل يغير الكوشى جلده أو النمر رقطه. فأنتم أيضا تقدرون أن تصنعوا خيرا أيها المتعلمون الشر». (١٣: ٢٣). هذه الطبيعة الإنسانية لا يمكن أن تقوده إلى الطاعة التى يجب أن تفرض عليه فرضا بغرسها فى بنيته الجديدة. هذا الحكم بطبيعة الحال لا نتوقع أن يكون حكما عاما على البشرية ككل ولكنه حكم خاص على طبيعة شعب إسرائيل فى علاقته الخاصة بالهة من خلال العهد القديم الذى أصبح واجب التغيير بعهد جديد من الشعب والإله يضمن فيه الإله طاعة الشعب من خلال زرع مخافة الإله فى قلوبهم وجعل الشريعة فى داخلهم كما يقول إرميا. الأمر اذن يتطلب التدخل الإلهى لتغيير طبيعة القلب الإنسانى وتوجيهه إلى طاعة الإرادة

الإلهية [٩٦]. وهنا يتحقق الخلاص الإلهي للإنسان فهو خلاص يقع على عاتق الإله دون أدنى جهد من جانب الإنسان لتغيير طبيعته.

ويلاحظ في بعض المواضع من سفر إرميا عملية ربط هذا التفكير المسيحاني بشخص داوود حيث يتحدث إرميا في ٢٣: ٥ وما بعدها عن المخلص الذي سيأتي من نسل داوود: «ها أيام تأتي يقول الرب وأقيم لداود غصن بر فيملك ملك وينجح ويجرى حقا وعدلا في الأرض. فهي أيامه يخلص يهوذا ويسكن إسرائيل آمنا .....» (٢٣: ٥- ٦) وفي مكان آخر، نجد أن داوود نفسه هو الذي سيأتي «ويكون في ذلك اليوم يقول رب الجنود أنى أكسر نيره عن عنقك وأقطع ربطك ولا يستعبده بعد الغرباء بل يخدمون الرب إلههم وداود ملكهم الذي أقيمه لهم». (٣٠ : ٨ - ٩). والسفر بهذا يساهم في تطوير التفكير المسيحاني اليهودي ووضع الاطار لفكرة المسيح المخلص وربطها ببيت داوود. ولا شك في أن الظروف التاريخية ساعدت على إدخال البعد السياسي على التفكير الحشري المسيحاني فأصبحت وظيفة المسيح المخلص منوطة بمهام سياسية منها تحقيق الخلاص على المستوى التاريخي الدنيوي. وهذا الاسهام من سفر إرميا في هذا الاتجاه له تأثيره الكبير في تطور عقيدة المسيح المخلص واحتلالها تلك المكانة الأساسية في بنية الديانة اليهودية.

ولعل من أهم اسهامات إرميا في مجال الدين ادراكه لجوهر الدين على أنه تحقيق لعلاقة خاصة مع الإله. فالتجربة الدينية عنده تجربة ذات طابع شخصي ولها في نفس الوقت انعكاسات اجتماعية. فهو يعترف بالدور الفردي للإنسان في الدين وكذلك النتيجة الاجتماعية لهذه العلاقة الفردية بين الإنسان والإله. ويظهر هذا الدور الشخصي والاجتماعي في فهم إرميا للعهد. فالعهد لا يجب أن يكون أمرا متوارثا من جيل إلى جيل، ولكنه عهد يجعله الفرد مسئوليته الخاصة. فهو عهد مكتوب على القلوب

ومطلوب من الجميع أفرادا وجماعة [٩٧]. ومصدر التركيز على الدور الشخصي في الاعتقاد يعود إلى التجربة الذاتية لإرميا وما تخللها من معاناة شخصية وغربة. وقد وصف إرميا بأنه أبرز أنبياء العهد القديم وأكثرهم تركيزا على الفرد وعلى التجربة الشخصية في الدين، وعلى أساس ذلك وضع فهمه الجديد للحياة الاجتماعية [٩٨].

ثالثاً : سفـــر حـــزقيـــــال :

١- المشاكل النقدية الخاصة بتأليف السفر :

هو حزقيال بن بوزي أحد أنبياء السبي البابلي وأهمهم على الاطلاق، وهو يدعى أحيانا نبي السبي. وعلى الرغم من وجود اتفاق سابق بين العلماء على أن حزقيال من شخصيات السبي وأن سفره عمل متكامل لمؤلف واحد إلا أن البحث في حزقيال خلال المائة عام الأخيرة قد غير كثيرا من هذه النظرة السابقة إلى السفر ومؤلفه. وكانت النتيجة اعادة النظر في تاريخ تأليف السفر وفي المكان الذي دون فيه إلى الحد الذي اعتبر فيه بعض النقاد اختيار الموقع البابلي ضربا من ضروب الخيال الأدبي [٩٩]. وأن السفر قد كتب بعد السبي البابلي. هذا الرأي تبناه كل من توري وميسل وبروت. وقد أكدوا جميعا على وحدة السفر. أما هولشر فقد رفض هذه الوحدة واعترف فقط بصحة القصائد واعتبر محررا متأخرا مسئولا عن ادخال الجزء النثري في متن السفر [١٠٠]. ويرى هرفورد أن محررا من المنفى في بابل أعاد صياغة السفر حوالي عام ٥٧٣ ق.م. وأن نشاط حزقيال لم يمتد إلى بابل بينما يوزع أرون نشاط حزقيال بين فلسطين وبابل. ويحدد أوسترلي وربنسون بداية الفترة الفلسطينية من نشاط حزقيال بعام ٦٠٢ ق.م بينما يحددان عام ٥٩٧ ق.م. كبداية لنشاطه في المنفى [١٠١].

وهكذا تأرجحت أراء النقاد بين القول بنشاط حزقيال فى فلسطين أو فى بابل، وأنتهت مجموعة منهم إلى القول بفترتين. فترة بابلية وفترة فلسطينية مقرها أورشليم لحل المشاكل النقدية الناجمة عن تحديد نشاط حزقيال فى مكان واحد. ويلخص فون راد هذا الرأى الأخير من خلال الاقتراح التالى وهو وصول حزقيال إلى بابل مع المجموعة التى سبيت عام ٥٩٨ ق.م وهناك كلف بالنبوة فى عام ٥٩٣ ق.م، ومارس نشاطه حتى عام ٥٧١ ق.م. (١٠٢).

أما فيما يتعلق بتأليف السفر، فهناك اختلاف كبير بين علماء نقد العهد القديم حول هذا الموضوع وحول نصيب حزقيال نفسه فى عملية تأليف السفر. وقد انقسم العلماء فى هذا الصدد إلى فريقين الأول يعتقد أن حزقيال هو مؤلف السفر إن لم يكن فى شكله الحالى فعلى الأقل فى مادته الأساسية التى تكون منها. أما الفريق الثانى فينسب إلى حزقيال بعض الأقوال الواردة فى السفر مفردة أو فى مجموعات صغيرة. أما وضع هذه الأقوال داخل السفر وتكوين السفر ذاته فكل هذا يعود إلى كاتب أو مجموعة كتاب متأخرين قاموا بترتيب المادة وتنظيمها فى شكل كتاب، وربما كان بعضهم تلاميذ لحزقيال، ونتيجة لتقدم البحث الحديث فى سفر حزقيال فان غالبية العلماء تميل إلى تبنى هذا الرأى الثانى، بل لقد ذهب بعضهم إلى حد رفض أية مساهمة من حزقيال فى تكوين السفر واكتفوا بنسبة بعض الأقوال إلى حزقيال (١٠٣). وبهذا يكون الاتجاه السائد هو اعتبار السفر فى وضعه الحالى نتيجة عملية تحرير طويلة مرت بمراحل متعددة شهدت المرحلة الأولى منها وجود قطع مستقلة من السفر، وأقوال متفرقة يرجح أنها تعود إلى حزقيال الذى لم يكن كاتبا محترفا، أو رجل أدب حتى يتمكن من صياغة هذه الأقوال ووضعها فى شكل كتاب. بل كانت مهمته الوعظة وإسداء النصح من خلال هذه الأقوال المستقلة التى نطق بها أمام مجموعات من الناس. وتعبر هذه الأقوال عن تجارب حزقيال النبوية، وأفعاله الرمزية، وكلمات ليهوه على لسان حزقيال،

وتشتمل أيضا على تهديدات ومراثي وتحذيرات ووعود وتعليمات وتعاليم. وقد كتب حزقيال بعض هذه الأقوال قبل اعلانها، كما أنه قدم بعض المواعظ قبل كتابتها. ويرجح كذلك أن يكون قد أعاد كتابة بعضها. في هذه المرحلة أخذت هذه الأقوال وضعا مستقلا لبعض الوقت [١٠٤].

أما المرحلة الثانية من عملية تحرير السفر فقد شهدت تجميع بعض الأقوال في شكل مجموعات داخلية ترتبط فيما بينها برابطة ما مثل تعبيرها عن تجربة حزقيال النبوية، أو ارتباطها ببعض عن طريق كلمات أو عبارات أساسية تعتبر مفاتيح لهذه المجموعات مثل كلمة «أصنام» في الاصحاح السادس، وكلمة «سيف» في الاصحاح الحادي والعشرين. وقد تجمعت هذه المجموعات حول مضمون مشترك [١٠٥]. وفي هذه المرحلة من المتوقع أن يحدث خلل في السياق، وادخال أقوال أو مجموعات أقوال ذات تواريخ مختلفة في مكان واحد وتجاور نبوءات الوعد بنبوءات الوعيد (انظر مثلا ١١: ١٤-٢١، ١٦: ٢٢، ٢٤). وعلى هذا الأساس تم تكوين وحدات أدبية مستقلة تجتمع حول عامل ما أو كلمة ما، أو غير ذلك من الروابط.

وفي المرحلة الثالثة والأخيرة تم توليف مجموعات المواد السابقة الذكر لتكوين السفر مع مراعاة الترتيب الزمني والمنطقي لهذه المواد، ومواكبتها في نفس الوقت لتطور نشاط حزقيال النبوي [١٠٦]. ويبدو أن النبوءات ضد الأمم كانت آخر ما تم ادخاله في وضعه الحالي من السفر فقطعت السياق بين الاصحاح الرابع والعشرين والاصحاح الثالث والثلاثين. وقد تم وضع الكتاب على شكله الحالي قبل نهاية السبي.

٢- مضمون سفر حزقيـال :

لـم يكـن حزقيال مجرد نبي ينطق ببعض الأقوال والمواعظ ولكنه كان أيضا رجل لاهوت يحاور ويناقش أبناء جيله المتمرد ويقدم الحجج والأدلة

على قوله [١٠٧]. وبالاضافة إلى هذا هناك أيضا الاهتمام الواضح لدى حزقيال بالطقوس والأعمال الكهنوتية، يظهر هذا واضحا في حديثه عن أثم إسرائيل المتمثل في تدنيس كل ما هو طاهر ومقدس مثل تدنيس مقدس الرب (٥ :١١) ووضع الأصنام ورسمها على الجدران (٨ : ٧ وما بعدها) وعبادة الإله تموز داخل بيت الرب (٨ : ١٤) وعبادة الشمس (٨ : ١٦) إلى غير ذلك من أشكال العبادة الوثنية كتقديم القرابين على المرتفعات وتقديم العطايا وإجازة الأبناء في النار (٢٠ : ٢٨ - ١) ويتضح من كل هذه الأمور اهتمام حزقيال الكهنوتي وتفكيره المرتبط بالطقوس وبالطهارة والذي يتجلى في اعتبار خطيئة إسرائيل تنجيس إسم الرب وتنجيس بيته وهو يقيس أعمال إسرائيل بمقياس الفرائض والأحكام والنواهي، بل وينظر إلي الخلاص من وجهة نظر طقوسية: «وأخلصكم من نجاساتكم» (٣٦: ٢٩) «في يوم تطهيري إياكم من كل آثامكم ...» (٣٦ : ٣٣)، وكل هذا يشير إلي أصول حزقيال المرتبطة بالتراث الكهنوتي على الرغم من أنه لم يقم بتولي أية وظيفة لها علاقة بالكهنوت وربما كان هذا هو السبب في شعوره أحيانا بالتحرر من هذا التراث فقد اعتمد عليه وتحرر منه في نفس الوقت مما كان له تأثيره الغامض على نبوة حزقيال ورسالته.

ولقد كان لحزقيال أيضا رؤيته التاريخية التي فسر من خلالها التاريخ الإسرائيلي السابق، وحاول عن طريقها تحليل وفهم أحداث عصره التاريخية. وفي إيجاز شديد، هذا التاريخ السابق هو تاريخ الخطيئة الإسرائيلية من وجهة نظر حزقيال. وقد مر هذا التاريخ بعدة مراحل: أولها في نظر حزقيال مرحلة الاختيار الإلهي وهي تمثل بداية العلاقة بين يهوه وإسرائيل، وتاريخ هذه المرحلة يدور في مصر مع الوحي باسم الإله وإعطاء الوصية الأولى. وخلال هذه الفترة يقع الشعب في الخطيئة برفض الوحي والاستمرار في ممارسة العبادة المصرية القديمة. وهنا يقع أيضا أول رفض إلهي لبني إسرائيل: «في يوم اخترت إسرائيل ... وعرفتهم نفسي في

أرض مصر ... قائلا أنا الرب إلهكم. في ذلك اليوم رفعت لهم يدي لأخرجهم من أرض مصر إلى الأرض التي تجسستها لهم تفيض لبنا وعسلا .. وقلت لهم .. ولا تتنجسوا بأصنام مصر ... فتمردوا على ... ولم يتركوا أصنام مصر .. فقلت إني اسكب رجزي عليهم لأتم عليهم سخطي في وسط أرض مصر». (٢٠: ٥ – ٨).

وفي المرحلة الثانية من هذا التصور التاريخي لحزقيال يتغاضى الرب عن خطايا شعبه لسبب لا يتعلق بالشعب ولكن يتعلق بطهارة اسم الرب : «لكن صنعت لأجل اسمي لكيلا يتنجس أمام عيون الأمم ... فأخرجتهم من أرض مصر وأتيت بهم إلى البرية وأعطيتهم فرائضي وعرفتهم أحكامي ... وأعطيتهم أيضا سبوتي لتكون علامة بيني وبينهم ليعلموا أني أنا الرب مقدسهم». (٢٠ : ٩ – ١٢) ونتيجة هذه المرحلة الثانية لا تختلف عن نتيجة المرحلة الأولى: الاستمرار في الخطيئة واستمرار الغضب الإلهي : «فتمرد علي بيت إسرائيل في البرية. لم يسلكوا في فرائضي ورفضوا أحكامي ... ونجسوا سبوتي كثيرا فقلت أني اسكب رجزي عليهم في البرية لافنائهم». (٢٠: ١٣).

وفي المرحلة الثالثة من تاريخ الخطيئة الإسرائيلية، يتغاضى الرب مرة أخرى عن خطايا شعبه ولنفس السبب السابق: «لكن صنعت لأجل اسمي لكيلا يتنجس أمام عيون الأمم». (٢٠ : ١٤) ويتوجه الرب بفرائضه وأحكامه إلى الجيل الثاني من بني إسرائيل مطالبا اياهم : «لكن عيني أشفقت عليهم عن إهلاكهم فلم أفنهم في البرية. وقلت لأبنائهم في البرية لا تسلكوا في فرائض آبائكم ولا تحفظوا أحكامهم ولا تتنجسوا بأصنامهم». (٢٠: ١٧ – ١٨) ولم يكن الجيل الثاني بأفضل من الجيل الأول فقد تشرب الخطيئة منهم : «فتمرد الأبناء علي ... فقلت أني أسكب رجزي عليهم لأتم سخطي عليهم في البرية». (٢٠ : ٢١).

وتدخل هذه السلسلة من الخطيئة فالغضب الإلهي فالعفو الإلهي في مرحلتها الرابعة والأخيرة عندما تتكرر هذه الأفعال فيحكم عليهم الرب بفرائض وأحكام غير صالحة «ورفعت أيضا يدي لهم في البرية لأفرقهم في الأمم وأذريهم في الأراضي ... وأعطيتهم أيضا فرائض غير صالحة وأحكاما لا يحيون بها ونجستهم بعطاياهم». (٢٠: ٢٣ - ٢٥) ومن بين هذه الفرائض والأحكام اجازة الابن البكر في النار . (٢٠ : ٢٦).

وهكذا تصور حزقيال التاريخ الإسرائيلي منذ الاختيار مارا بأربعة مراحل تشتمل كل مرحلة على أربعة أفعال أساسية : الوحي الإلهي - المعصية الإسرائيلية - الغضب الإلهي - العفو الإلهي القائم على الرغبة الإلهية في حفظ الاسم الإلهي طاهرا أمام الأمم. وحزقيال يرى هنا أن التاريخ الإسرائيلي السابق هو عبارة عن سلسلة من أشكال الفشل الإلهي مع بني إسرائيل ومن أشكال الغضب الإلهي عليهم [١٠٨]. والتوقع أن المرحلة الرابعة من هذا التصور التاريخي لحزقيال مرحلة مفتوحة تاريخيا وممتدة إلى عصر حزقيال نفسه وربما إلى ما بعد ذلك. فالخطيئة مستمرة ولا أحد يتوقع رد الفعل الإلهي هذه المرة. وإن كانت الفقرة ٣٥ من الاصحاح ٢٠ تتنبأ بيوم حساب عالمي لإسرائيل أمام الشعوب : «وآتي بكم إلى برية الشعوب وأحاكمكم هناك وجها لوجه كما حاكمت آباءكم في برية أرض مصر ....» (٢٠: ٣٥) والهدف من هذا الحكم تطهير جماعة بني إسرئيل والدخول معها في رباط عهد جديد.

وعلى الرغم من وضوح الرؤية التاريخية عند حزقيال فيما يتعلق بهذه الحقبة القديمة من التاريخ الإسرائيلي نجده يعالج عصر الملكية معالجة سريعة ينقصها الوضوح التاريخي ومغلفة في نفس الوقت بلغة مجازية غطت على الوصف التاريخي وجعلته غامضا. ولنأخذ مثالا على ذلك بتاريخ أورشليم كما فهمه حزقيال. فكما أن تاريخ إسرائيل هو تاريخ الخطيئة فكذلك أيضا التاريخ

الخاص بأورشليم. فهي من نشأتها الأولى مشوهة التاريخ نجسة : «هكذا قال السيد الرب لأورشليم. مخرجك ومولدك من أرض كنعان. أبوك أموري وأمك حثية. أما ميلادك يوم ولدت فلم تقطع سرتك ولم تغسلي بالماء للتنظيف ....» (١٦ : ٣ - ٤). ويتولى الرب هذه المدينة بالعناية إلى أن اصبحت مملكة: «فبسطت ذيلي عليك وسترت عورتك وحلفت لك ودخلت معك في عهد يقول السيد الرب فصرت لي. فحممتك بالماء وغسلت عنك دماك ومسحتك بالزيت ... فصلحت لمملكة ....» (١٦: ٨ - ٩، ١٣) وماذا كانت النتيجة؟ بعد أن وصلت المدينة إلى ما وصلت إليه من مجد عصت ربها، وقطعت عهدها معه، واختارت غيره وهنا يصور حزقيال المدينة بالزانية التي تنتقل من جار إلى آخر وتزني مع الجميع: «فاتكلت على جمالك وزنيت على اسمك وسكبت زناك على كل عابر فكان له وأخذت من ثيابك وصنعت لنفسك مرتفعات موشاه وزنيت عليها ... وأخذت أمتعة زينتك من ذهبي ومن فضتي التي أعطيتك وصنعت لنفسك صور ذكور وزنيت بها ... أخذت بنيك وبناتك الذين ولدتهم لي وذبحتهم له طعاما ... وفي كل رجاساتك وزناك لم تذكري أيام صباك اذ كنت عريانة وعارية ... وزنيت مع جيرانك بني مصر ... وزنيت مع بني أشور ... وكثرت زناك في أرض كنعان إلى أرض الكلدانيين ... ما أمرض قلبك اذ فعلت كل هذا فعل امرأة زانية سليطة ... أيتها الزوجة الفاسقة تأخذ أجنبيين مكان زوجها ....» (١٦: ١٥ - ١٧، ٢٠، ٢٢، ٢٦، ٢٨، ٣٠، ٣٢). الاشارات في هذه الاقتباسات كلها اشارات تاريخية دينية تشير إلى علاقة أورشليم أو إسرائيل بشكل عام بالأمم المحيطة بها وبخاصة مصر وآشور، وتشير إلى اندماج إسرائيل في هذين الشعبين، وتأثرها الديني بهما وبكنعان، وبعدها عن يهوه الذي اختارها لنفسه بينما هي اختارت زوجين أجنبيين مصر وآشور وهجرت زوجها يهوه.

ولذلك يصدر الحكم التاريخي على أورشليم بوقوعها في يد من أحبتهم وهجرت يهوه من أجلهم «لذلك هأنذا أجمع جميع محبيك الذين لذذت لهم وكل الذين أحببتهم مع كل الذين أبغضتهم فأجمعهم عليك من حولك واكشف عورتك لهم لينظروا كل عورتك وأسلمك ليدهم فيهدمون قبتك ويهدمون مرتفعاتك وينزعون عنك ثيابك ويأخذون أدوات زينتك ويتركونك عريانة وعارية ... ويقطعونك بسيوفهم .. وأحل غضبي بك فتنصرف غيرتي عنك فأسكن ولا أغضب بعد .. » (١٦ : ٣٧، ٣٩، ٤٠ - ٤٢).

وإذا كان هذا هو مصير أورشليم، فالسامرة أيضا تستحق نفس المصير. «وأختك الكبرى السامرة هي وبناتها الساكنة عن شمالك وأختك الصغرى الساكنة عن يمينك هي سدوم وبناتها» صحيح أن أخطاء السامرة وسدوم لا ترقى إلى أخطاء أورشليم: «ففسدت أكثر منهم في كل طرقك... ان سدوم أختك لم تفعل هي ولا بناتها كما فعلت أنت وبناتك ... ولم تخطئ السامرة نصف خطاياك ... فاحملي أيضا خزيك أنت القاضية على أخواتك بخطاياك...» (١٦: ٤٦، ٤٨، ٥١، ٥٢). وفي الاصحاح ٢٣ تكرر نفس الصورة المجازية فتأخذ أورشليم اسم أهوليبة وتأخذ السامرة اسم أهولة وأخذت المدينتان الزانيتان تتباريان في زناهما: «يا ابن آدم كان امرأتان ابنتا أم واحدة وزنتا بمصر. في صباهما زنتا ... وكانتا لي وولدتا بنين وبنات واسماهما السامرة أهولة وأورشليم أهوليبة ... وزنت أهولة من تحتي وعشقت محبيها أشور الأبطال ... لذلك سلمتها ليد عشاقها ليد بني أشور الذين عشقتهم هم كشفوا عورتها، أخذوا بنيها وبناتها وذبحوها بالسيف فصارت عبرة للنساء، وأجروا عليها حكما ... فلما رأت أختها أهوليبة ذلك أفسدت في عشقها أكثر منها وفي زناها أكثر من زنا أختها عشقت بني أشور ... وكشفت زناها وكشفت عورتها فجفتها نفسي كما جفت نفسي أختها» (٢٣: ٢- ٥، ٩ - ١٢، ١٨) ويقع الحكم على المدينتين الزانيتين في

الصورة التالية : «هاأنذا أهيج عليك عشاقك ... وآتي بهم من كل جهة، بني بابل وكل الكلدانيين .. ومعهم كل بني أشور .. فيأتون عليك بأسلحة مركبات وعجلات وبجماعة شعوب يقيمون عليك الترس والمجن والخوذة من حولك وأسلم لهم الحكم فيحكمون عليك بأحكامهم .. أفعل بك هذا لأنك زنيت وراء الأمم لأنك تنجست بأصنامهم» (٢٣: ٢٢ – ٢٤، ٣٠).

هذه الصورة التاريخية المجازية تخضع خضوعا كليا لنظرة حزقيال اللاهوتية فهو يفسر الأحداث التاريخية الواقعة بإسرائيل على أنها رد فعل إلهي تجاه إسرائيل التي اختارها ودخل معها في علاقة خاصة، ولكنها تنكث بالعهد الموثق بينها وبين الرب فتستحق ما وقع وما سيقع بها من أزمات تاريخية، وتستحق الحكم الإلهي عليها بالخضوع لأشور وبابل ومصر. وهو يصيغ هذا كله من وجهة نظر خلاصية فالرب يتولى إسرائيل بالعناية ويخلصها لا لأنها تستحق ذلك ولكن حرصا من الرب على قداسة اسمه، ويتضح من هذا التدخل الإلهي بالخلاص سيطرة الخطيئة على إسرائيل التي نشأت على الخطيئة وتربت على المعصية والتمرد إلى أن أصبحت الخطيئة متأصلة فيها، فأصبحت غير قادرة على تحقيق الخلاص لنفسها، وأصبح التدخل الإلهي ضرورة ملحة. وأصبحت وظيفة النبي لا تتوقف عند حد تبليغ الرسالة الإلهية ولكن اتسعت لكي يصبح النبي رقيبا على شعبه (٣٣ : ١– ٩) يحذر من الخطر القادم الذي يهددهم، ويواسيهم، ويقدم لهم النصيحة وقت الحاجة. هذه الرقابة جماعية وفردية في نفس الوقت. فقد أصبح النبي بها مسئولا عن الجماعة وعن الفرد مستقلا عن جماعته، ومن خلال هذه المسئولية النبوية عن الجماعة والفرد أصبح النبي علامة لإسرائيل (١٢: ٦) وحياته مثالا على ما يقع الجماعة والفرد من معاناة ناجمة عن الحكم الإلهي عليها. (١٢: ١٧ وما بعدها) ويحمل النبي إثم بيت إسرائيل وإثم بيت يهوذا (٤: ٤ – ٨)،

وهكذا يشترك النبي مشاركة فعلية في الدمار الذي سيحدث وهو أول من سيعاني في هذا الخصوص.

ويشترك حزقيال مع إرميا في هذا التصور الخاص بأصالة الخطيئة في بني إسرائيل، وفي ضرورة التدخل الإلهي لتحقيق الخلاص. وأن هذا يتم من خلال تغيير طبيعة الإنسان الإسرائيلي، وجبله من جديد على الطاعة بإعطائه قلبا جديدا بدلا من القلب القديم الذي تمرس على المعصية، وبالاضافة إلى هذا يجعل الرب روحه في داخل جماعة بني إسرائيل وبهاتين الوسيلتين يتحقق الخلاص: «وأعطيكم قلبا جديدا وأجعل روحا جديدة في داخلكم وأنزع قلب الحجر من لحمكم وأعطيكم قلب لحم.. وأجعل روحي في داخلكم وأجعلكم تسلكون في فرائضي وتحفظون أحكامي وتعملون بها. وتسكنون الأرض التي أعطيت آباءكم اياها وتكونون لي شعبا وأنا أكون لكم إلها وأخلصكم من كل نجاساتكم ... لا من أجلكم أنا صانع يقول الرب السيد الرب فليكن معلوما لكم ...» (٣٦: ٢٦– ٢٩، ٣٢). وكذلك يشترك حزقيال مع إرميا في الحديث عن المسيح الذي سيأتي وعن الملك داود الذي سيكون ملكا على بني إسرائيل وعن الراعي الذي سيتولى أمر بني إسرائيل. ففي حزقيال ٢١: ٢٧ ترد عبارة «حتى يأتي الذي له الحكم». وكذلك نقرأ «وأصيرهم أمة واحدة في الأرض على جبال إسرائيل وملك واحد يكون ملكا عليهم كلهم ولا يكونون بعد أمتين ولا ينقسمون بعد إلى مملكتين ولا يتنجسون بعد بأصنامهم ... وداود عبدي يكون ملكا عليهم ويكون لجميعهم راع واحد فيسلكون في أحكامي ويحفظون فرائضي ويعملون بها ... وأكون لهم إلها ويكونون لي شعبا» (٣٧: ٢٢ – ٢٤، ٢٧).

هكذا تتشابه صورة الخلاص عند كل من إرميا وحزقيال مما يشير إلى تأثير الأول على الثاني، وهذا بطبيعة الحال ليس ببعيد فالنبيان عاشا في فترة زمنية واحدة وعاصرا نفس الأحداث تقريبا. وأوضاع بني إسرائيل في نبوة حزقيال ما هي إلا امتداد لنفس الأوضاع الواردة في نبوة إرميا. وقد انفرد

حزقيال بفكرة الخلاص المرتبط بالرغبة الإلهية في الحفاظ على قداسة الاسم الإلهي من خلال العفو عن إسرائيل : «ليس لأجلكم أنا صانع يا بيت إسرائيل بل لأجل اسمي القدوس الذي نجستموه في الأمم حيث جئتم فأقدس اسمي العظيم المنجس في الأمم ... فتعلم الأمم أني أنا الرب يقول السيد الرب حين أتقدس فيكم قدام أعينهم ...» (٣٦: ٢٢ – ٢٣).

وفي النهاية لقد كان حزقيال صاحب تجربة نبوية قوية بنيت علي أساس من الشعور الديني الجارف الذي اجتاح حزقيال وجعله يلعب دورا بارزا في الخطة الإلهية لبني إسرائيل. وقد تملكته الروح الإلهية فأعطت تجربته الدينية مسحة صوفية. وقد اجتمعت فيه بعض الصفات التي ميزته عن غيره من أنبياء العهد القديم فهو نبي وكاهن وواعظ وكاتب ومتنبئ بالدمار والخلاص صاحب رؤى وعقلاني في نفس الوقت. مفكر صاحب مشاعر قوية، رجل أحلام وواقعي إلى غير ذلك من المتناقضات التي تزخر بها شخصيته. وقد كانت هذه الصفات معبرة عن طبيعة العصر بما تزخر من متناقضات تاريخية ودينية وأزمات أدت إلـى ازدواجيه حتمية في بنية الجماعة الإسرائيلية وعلى المستويات الدينية والسياسية وما يتبعها مـن انعكاسات علـى الحياة الإسرائيلية. وقد كان حـزقيال متفاعلا أشد التفاعل مع أحداث عصـره ممزقا بين عالمين العالم الذي انهار أمام عينه والعالم الجديد الـذي سيأتي. وفي هذه المحنة يضع أسس الأمـة الجديدة والهيكل الجديد متأثرا فـي ذلك بالصبغة الكهنوتية من ناحية وباعتماده على التراث المرتبط بسفر التثنية مـن ناحية أخرى. ومن أهم معالم هذا التراث التثنوي الارتباط الوثيق بين النبوة والعقيدة بما تحوي من طقوس وشرائع وفهم للتاريخ. ويظهر عن حزقيال أيضا تأثير قانون القداسة الوارد في اللاويين ١٧ – ٢٦. كما يبدو من وصف الهيكل والقرابين أن حزقيال أقدم من القانون الكهنوتي خاصة وأنه لا يذكر الكاهن الأكبر في سفره على الاطلاق.

وتأثير حزقيال على تطور الديانة اليهودية ملحوظ. فهو يعتبر أول مفكر لاهوتي عقائدي في اليهودية. وقد اختلف كثيرا عن الأنبياء الذين سبقوه في نظرته الدينية التاريخية خاصة في اعتباره التاريخ الإسرائيلي تاريخا للخطيئة. وفي الوقت الذي اعتبرت فيه فترة الحياة الإسرائيلية في صحراء سيناء فترة مثالية في التاريخ الإسرائيلي عند معظم الأنبياء السابقين عليه اعتبرها حزقيال حلقة في سلسلة الخطيئة الإسرائيلية. فالخطيئة تحتل عنده مكانة بارزة وهي مفتاح فهمه التاريخ، وإسرائيل صاحبة العلاقة الخاصة بالرب من خلال العهد أصبحت عنده إسرائيل الخطيئة، إسرائيل الزانية التي هجرت زوجها إلى آخرين مفتره بقوتهم وبطريقهم فاستحقت العقاب الإلهي الذي تمثل تاريخيا في خضوعها السياسي والديني لآشور وبابل ومصر....

وقد كان لحزقيال أيضا تأثيره الواضح في تطور التفكير الأخلاقي للفرد إلى الفعل الأخلاقي فيحقق لنفسه الخلاص: «يا ابن آدم إن أخطأت إلي أرض وخانت خيانة فمددت يدي عليها ... وكان فيها هؤلاء الرجال الثلاثة نوح ودانيال وأيوب فإنهم إنما يخلصون أنفسهم ببرهم ... أنهم لا يخلصون بنين وبنات هم وحدهم يخلصون ....» (١٤: ١٢- ٢٠). ويظهر هذا التطور للتفكير الأخلاقي المرتبط بالفرد في نقض حزقيال المثل المعروف في العهد القديم والذي ربط مصير الأبناء بمصير الآباء ومصير الجيل الحالي بمصير الأجيال السابقة. يقول السفر : «وكان إلي كلام الرب قائلا: ما لكم أنتم تضربون هذا المثل على أرض إسرائيل قائلين الآباء أكلوا الحصرم وأسنان الأبناء ضرست حي أنا يقول السيد الرب لا يكون لكم من بعد أن تضربوا هذا المثل في إسرائيل ها كل النفوس هي لي نفس الأب كنفس الابن كلاهما لي. النفس التي تخطئ هي تموت والإنسان الذي كان بارا وفعل حقا وعدلا ... فهو بار حياة يحيا يقول السيد الرب» (١٨ : ١ - ٩) وترد في الاصحاح الثامن عشر مجموعة من الأفعال الأخلاقية التي تحدد الفعل الأخلاقي وتحكم على فاعله

بالحياة في النهاية ومنها على سبيل المثال : «ولم ينجس امرأة قريبه ولم يقرب امرأة طامثا ولم يظلم إنسانا بل رد للمديون رهنه ولم يغتصب اغتصابا بل بذل خبزه للجوعان وكسا العريان ثوبا ولم يعط بالربا ولم يأخذ مرابحة وكف يده عن الجور وأجرى العدل الحق بين الإنسان والإنسان ...» (١٨ : ٦ – ٨). ويدخل في البر أيضا بعض الأفعال الدينية مثل : «لم يأكل على الجبال ولم يرفع عينيه إلى أصنام بيت إسرائيل ... وسلك في فرائضي وحفظ أحكامي ليعمل بالحق» (١٨ : ٦، ٩) من يفعل هذه الأفعال السابقة «فهو بار، حياة يحيا» ويتضح من اختلاط الأفعال الدينية بالأفعال الأخلاقية ان كلمة (بار) استخدمت لتعبر عن الفعل الإنساني الخير دينيا كان أو أخلاقيا. فالكلمة (بر) (بار) جمعت لنا بين الفعل الديني والفعل الأخلاقي دون فصل بينهما. وهذا هو المتوقع في ديانة لا تفصل الفعل الأخلاقي عن الفعل الديني طالما أن الدين هو مصدر الأخلاق في النهاية.

ويزداد التأكيد على دور الفرد واستقلاله عند حزقيال بضرب مزيد من الأمثلة التي تؤكد على أن هذا التطور في النظام الأخلاقي لم يكن تطورا طارئا أو ضعيفا عند حزقيال. فقد عالج الموضوع معالجة مفصلة زودها بالأمثلة التي أتت في شكل يشبه التشريعات أو الأحكام في صياغتها مثل: «فان ولد ابنا معتنفا سفاك دم ففعل شيئا من هذه ولم يفعل كل تلك ... لا يحيا. قد عمل كل هذه الرجاسات فموتا يموت دمه يكون على نفسه». (١٨: ١٠ – ٣) وكذلك: «وان ولد ابنا رأى جميع خطايا أبيه التي فعلها فرآها ولم يفعل مثلها ... فانه لا يموت بإثم أبيه. حياة يحيا. أما أبوه فلأنه ظلم ظلماً واغتصب أخاه اغتصابا وعمل غير الصالح بين شعبه فهو ذا يموت بإثمه». (١٨: ١٤– ١٨) ويزداد الأمر دقة وحدة في التأكيد على أن اختلاف الفعل الإنساني هو المحدد للحكم الديني الأخلاقي وأن الأمر لا علاقة له بالرابطة العرقية أو بالعلاقة الأسرية أو بغير ذلك من الروابط: «وأنتم تقولون لماذا لا

يحمل الابن من أثم الأب ... الابن لا يحمل من اثم الأب والأب لا يحمل من إثم الابن، بر البار عليه يكون وشر الشرير عليه يكون». (١٨: ١٩ -٢٠) وامتدادا لذلك : «فاذا رجع الشرير عن جميع خطاياه التي فعلها ... فحياة يحيا لا يموت ... واذا رجع البار عن بره وعمل إثما ... كل بره الذي عمله لايذكر». (١٨: ٢١- ٢٤).

وكل هذه الاقتباسات وغيرها في سفر حزقيال تشير إلى تطور التدين الشخصي مستقلا عن التدين الجماعي الذي عهدناه من قبل في العهد القديم حيث صورت جماعة بني إسرائيل على أنها جماعة الرب والعضو فيها هو عضو جماعة يحمل اثمها ويتحمل وزرها. وقد طغت هذه الصورة على الروح الفردية ومنعت تطور التجربة الدينية الفردية الذاتية المستقلة عن تجربة الجماعة وانتقلت آثام الآباء إلى الأبناء. وعلى الرغم من هذا التطور الجزئي في اعتبار الفعل الإنساني هو الفصل في الحكم على الأفراد عند حزقيال إلا أن تفكيره هذا لم يخل من تناقض غير قابل للحل. ففي اعتبار التاريخ الإسرائيلي الماضي تاريخا للخطيئة وقع الفرد ضحية حكم حزقيال الجماعي على الشعب بالهلاك، وان كنا نعترف بأن هذا الحكم الجماعي ليس جديدا عند حزقيال فقد سبقه إلى ذلك آخرون. ولكن في محيط تفكيره الأخلاقي الجديد كان لابد من البحث عن تبرير أخلاقي يمنع سقوط الفرد ضحية لفعل الجماعة ويتواكب مع النظرة الأخلاقية الجديدة عند حزقيال ولعل العامل الوحيد الذي نستطيع أن ندفع به هذا التناقض هو اعتماد حزقيال على الخلاص الإلهي النهائي الذي سيتم للجميع لولا أن حزقيال ربط هذا الخلاص بالرغبة الإلهية في الحفاظ على الاسم الإلهي مقدسا في الأمم بما يعني أن الخطيئة الإسرائيلية خطيئة جماعية أصيلة لا يمكن محوها. وربما يكون هناك مخرج آخر من هذا التناقض في حديث حزقيال عن البقية الناجية في الاصحاح الرابع عشر الذي وردت فيه أصلا فكرة استقلال الفعل الفردي عن الفعل

الجماعي. فبدلا من القضاء كلية على أورشليم وسكانها يبقى الرب على جماعة صغيرة تسمى البقية [109] : «كم بالحرى أن ارسلت أحكامي الردئية على أورشليم سيفا وجوعا ووحشا رديئا، ووبا لاقطع منها الإنسان والحيوان فهو ذا بقية فيها ناجية تخرج بنون وبنات... فتنظرون طريقهم وأعمالهم وتتعزون عن الشر الذي جلبته على أورشليم ... فتعلمون أني لم أصنع بلا سبب كل ما صنعته فيها ...» (١٤ : ٢١ – ٢٣) وإذا كان هذا هو المطرح فهناك تساؤلات لا توجد لها اجابة في السفر، منها مشكلة تحديد: «البقية الناجية». فهل البقية الناجية جماعة اختيرت اختيارا عشوائيا التنبو بما يعني أنها تضم الخير والشرير أم أنها جماعة خيرة؟ وإن كان ذلك فهل تضم كل الأخيار في أورشليم أم هي مجردة نخبة مختارة من بين الأخيار؟ والتساؤل الثاني هو لماذا اختيرت هذه البقية إذ يبدو أن اختيارها ليس مبنيا على العامل الأخلاقي أي لأنها البقية الخيرة ولكنها اختيرت لكي تكون آية أو دليلا تسترشد به البقية غير الناجية –ان صح هذا التعبير – على طريقهم وأعمالهم، كما يقول النص الذي لم يحدد ان كانت هذه الطريقة وتلك الأعمال خيرة أم لا. والهدف من الاسترشاد بالطريقة والأعمال هو : «فتعلمون أني لم أصنع بلا سبب كل ما صنعته فيها» (أي في أورشليم). ان فض التناقض في هذه التساؤلات هو الذي سيحدد أن كان هذا الحكم في مصلحة الفرد أم ليس في مصلحته.

وعلى كل حال، لقد دعم حزقيال هذا البناء الأخلاقي للدين ودور الفرد فيه بمفهومين آخرين: الأول مفهوم الثواب والعقاب، والثاني مفهوم البعث. وقد اقتبسنا فيما سبق ما يدل على المفهوم الأول وهو بلا شك مرتبط بالفعل الفردي لا الجماعي: «النفس التي تخطئ هي تموت. والإنسان الذي كان بارا وفعل حقا وعدلا... حياة يحيا» (١٨: ٤– ٩). ومما لا شك فيه أن الثواب والعقاب كلا منهما يأتي فرديا لا جماعيا: «بر البار عليه يكون وشر الشرير

عليه يكون» والفقرة السابقة تقول: «الابن لا يحمل من إثم الأب والأب لا يحمل من إثم الابن» (١٨: ٢٠). كل هذا بطبيعة الحال يدل دلالة قاطعة على أن الثواب والعقاب لا شك واقعان، وأنهما مرتبطان بنوعية الفعل الإنساني على المستوى الفردي. وهكذا كله يؤكد على أهمية الفرد في هذا البناء الأخلاقي الدين عن حزقيال.

أما مفهوم البعث فهو مفهوم متناقض عند حزقيال. وهذا التناقض هو الذي يجعل ربطه بالتفكير الأخلاقي عند حزقيال صعبا. والأمر لا يتعلق بالقول بالبعث وانكاره، اذ لا شك في أن حزقيال يقول بالبعث ويعتقد فيه. ونقطة التناقض هنا هي أن حزقيال يتحدث عن بعث جماعي وهذه النقطة هي التي تجعل الصلة بين فكرة البعث بالبناء الأخلاقي الدين عند حزقيال ضعيفة. والمقصود هنا بالبعث الجماعي أنه بعث مرتبط بفكرة الخلاص الجماعي لإسرائيل أي أن البعد السياسي لهذا البعث هو الذي يكتسب أهمية خاصة عند حزقيال ويبعده في نفس الوقت عن البعد الأخلاقي الذي ارتبط بالتركيز على دور الفرد وأهميته كما رأينا من قبل.

ففي الاصحاح السابع والثلاثين ترد رؤيا العظام التي تبدأ على النحو التالي: « كانت على يد الرب فأخرجني بروح الرب وأنزلني في وسط البقعة وهي ملآنة عظاما وأمرني عليها من حولها وإذا هي كثيرة جدا على وجه البقعة واذا هي يابسة جدا فقال لي يا ابن آدم أتحيا هذه العظام. فقلت ياسيد الرب أنت تعلم. فقال لي تنبأ على هذه العظام وقل لها أيتها العظام اليابسة اسمعي كلمة الرب... هاأنذا أدخل فيكم روحا فتحيون وأضع عليكم عصبا وأكسيكم لحما وأبسط عليكم جلدا وأجعل فيكم روحا ... فتنبأت كما أمرت وبينما أنا أتنبأ كان صوت وإذا رعش فتقاربت العظام كل عظم إلى عظمه ونظرت وإذا بالعصب واللحم كساها وبسط الجلد عليها من فوق وليس

فيها روح. فقال لي تنبأ الروح... فتنبأت كما أمرني فدخل فيهم الروح فحيوا وقاموا على أقدامهم جيش عظيم جداً»[١١٠].

من هذا الاقتباس السابق يتضح لنا اعتقاد حزقيال في البعث وإمكانيته وكيفيته ولكن الذي ينقص هذا الفهم للبعث هو ربطه بفكرة الثواب والعقاب حتى تتضح الرؤية الأخلاقية للبعث أو بمعنى آخر حتى يتضح البعد الأخلاقي لفكرة البعث. فالفقرات التالية توضح ان هذا البعث لا علاقة له بذلك أنما هو بعث سياسي بضرب المثل على امكانية جمع بني إسرائيل من جديد ووضع نهاية للسبي وما تسبب فيه من شتات للجماعة الإسرائيلية. هكذا يبدأ تفسير هذه الرؤيا: «ثم قال لي يا ابن آدم هذه العظام هي كل بيت إسرائيل. هاهم يقولون يبست عظامنا وهلك رجاؤنا. قد انقطعنا. هأنذا أفتح قبوركم وأصعدكم من قبوركم يا شعبي وآتي بكم إلى أرض إسرائيل ... وأجعل روحي فيكم فتحيون وأجعلكم في أرضكم فتعلمون أني أنا الرب تكلمت وأفعل». (٣٧ : ١١ – ١٤).

والذي يؤكد على خلو هذه الرؤيا البعثية من البعد الأخلاقي أنه حتى في تفسيره على أنها تشير إلى البعث الجماعي لبني إسرائيل لم تشر من قريب أو من بعيد إلى امكانية حساب بني إسرائيل كجماعة على سابق أفعالهم. فهي اذن رؤيا خلاصية بحته تتنبأ بمستقبل سياسي لجماعة بني إسرائيل في شكل «أمة واحدة» عليها «ملك واحد» كما تتنبأ بعودة العلاقة الخاصة بين هذه الأمة والإله: «أخلصهم من كل مساكنهم التي فيها أخطئوا وأطهرهم فيكونون لي شعبا وأنا أكون لهم إلها ... وأقطع معهم عهد سلام فيكون معهم عهدا مؤبداً». (٣٧: ٢٣– ٢٨). فهو اذن بعث للخلاص وليس للحساب.

وهذا يتفق إلى حد ما مع نظرة حزقيال الخاصة بتمكن الخطيئة من الجماعة وأن خلاصها عبارة عن منحة الهية حيث يضع الرب في الجماعة

روحا جديدة وقلبا جديدا ويجعلها تسلك في فرائضه وتحفظ أحكامه وتعمل بها. إنه تحول جماعي لا يقيم وزنا لحرية الارادة الإنسانية ولا يقيس الخلاص بمقاييس فردية. إنه عهد جديد بين الرب والشعب يضمن العفو العام، ويمنح هذه الروح الجديدة التي ستمكن الجماعة من طاعة الوصايا والمحافظة على الفرائض والأحكام.

وعلى الرغم من هذا كله فقد كانت نبوة حزقيال بشكل عام من أهم نبوات العهد القديم لما تركته من آثار واضحة على تطور الديانة اليهودية، ولما تركه حزقيال نفسه من تأثير على النبوات التي ظهرت بعده وبخاصة على زكريا ودانيال وعلى كتاب الأدب الأبوكاليبتيكي، وعلى كتاب أدب الحكمة الإسرائيلي، وكذلك تأثيره عى تطور الخدمة الدينية في الهيكل، والاهتمام بقوانين الطهارة، وبالأحكام والفرائض وبالطقوس وبالجوانب الأخلاقية في الدين. وبهذا كله استحق حزقيال لقب «أبو اليهودية» لما وضعه من أسس دينية وأخلاقية اليهودية.

الفصـــل الثالـث

أسفـــار الأنبيـاء الأواخر الصغار (الإثنى عشر)

أولاً : سفـــر هــوشــع :

النبى هوشع معاصر لعاموس ومارس نشاطه النبوى فى المملكة الشمالية مثله. وتعطينا مقدمة سفره بعض المعلومات التاريخية عنه وعن عصره حيث نقرأ: «قول الرب الذى صار إلى هوشع بئى بئيرى فى أيام عزيا ويوثام وآحاز وحزقيا ملوك يهوذا وفى أيام يربعام بن يوآش ملك اسرائيل» [1] ويبدو من هذا النص أن هوشع قد عاصر أربعة من ملوك يهوذا هم عزيا (٧٨٤– ٧٤٦ ق.م) ويوثام (٧٤٦ – ٧٤٢ ق.م) وآحاز (٧٤١ – ٧٢٦ق.م) وحزقيا (٧٢٥ – ٦٩٧ ق.م). وأنه أيضا عاصر من ملوك اسرائيل الملك يربعام الثانى (٨٧٦ – ٧٤٦ ق.م) [2]. ويعتقد ايسلفت أن هناك خطأ فى هذا الخبر التاريخى عن معاصرى هوشع من الملوك فقد حكم عزيا ملك يهوذا فى زمن متقارب. أما بقية ملوك يهوذا المذكورين فى النص فتاريخهم متأخر عن ذلك، وربما تكون هذه القائمة بملوك يهوذا يوثام وآحاز وحزقيا قد أضيفت إلى النص فى وقت متأخر نسبيا وذلك لاعطاء الانطباع بأن هوشع كان معاصرا للنبى اشعياء الذى تشير مقدمة سفره إلى أنه تنبأ فى عصر عزيا ويوثام وآحاز وحزقيا ملوك يهوذا [3]. وعلى أساس من هذا النقد التاريخى يعتقد أن نشاط هوشع النبوى قد امتد إلى ما بعد موت يربعام الثانى وبهذا يكون قد عاصر من ملوك اسرائيل كل من ياهو وزكريا وربما يكن قد عاش حتى سقوط السامرة أو على الأقل حتى وقت حصارها [4] ونظرا للاضطراب الواضح فى المعلومات التاريخية بالسفر وعدم ذكره لسقوط المملكة الشمالية فى عام ٧٢٢ ق.م. فإن

تحديد زمن هوشع لا يجب أن يرتبط بالمعلومات الواردة فى مقدمة السفر عن معاصرى هوشع من ملوك يهوذا خاصة فيما يتعلق بفترة حكم حزقيا. وعلى هذا الأساس اضطر بعض الباحثين إلى وضع هوشع زمنيا فى الربع الثالث من القرن الثامن ق.م. أى بين عامى ٧٥٠ – ٧٢٥ ق.م [٥] وقد استقر الرأى ايضا على أن هوشع من المملكة الشمالية أو أنه على الأقل قد عمل هناك بصفة دائمة وأن نقده المملكة الجنوبية لا يعنى أنه قد عاش فى الجنوب ولكنه كان على معرفة بأحوال يهوذا [٦].

وقد اختلطت فى دعوة هوشع الاهتمامات السياسية بالدوافع الدينية وقد أدت اللغة الرمزية المستخدمة فى السفر إلى صعوبة تفسير بعض الاشارات التاريخية الواردة فيه. ويبدأ السفر بداية غريبة فأول وحى يتلقاه هوشع من الرب يطلب منه الرب: «اذهب خذ لنفسك امرأة زنى وأولاد زنى لأن الأرض قد زنت زنى تاركة الرب. فذهب وأخذ جومر بنت دبلايم» [٧]. وهكذا يفعل هوشع مثلما أمره الرب فيتزوج من زانية وينجب منها ابنين وبنتا يخبره الرب بأسمائهم وكلها أسماء رمزية حيث يدعى الابن الأول يزرعيل ويعطى السفر تعليلا للاسم: «لأننى بعد قليل أعاقب بيت ياهو على دم يزرعيل وأبيد مملكة بيت اسرائيل. ويكون فى ذلك اليوم أنى أكسر قوس اسرائيل فى وادى يزرعيل» [٨].

وتدعى البنت לא רחמה لورحامة (لا رحمة). ويعطى السفر تعليلا لاسمها: «لأنى لا أعود أرحم بيت اسرائيل أيضا بل أنزعهم نزعا» [٩]. وأما الابن الثانى فيدعى לא עמי لوعمى (لست شعبى) ويعطى السفر تعليلا لهذه التسمية: «لأنكم لستم شعبى وأنا لا أكون لكم» [١٠].

هذا ويشرح المفسرون معانى هذه الأحداث ورمزية الأسماء المعطاة على النحو التالى: الزواج من جومر الزانية تفسيره أن الرب قد خطب أمة تعبد الآلهة الأجنبية ففى لغة الأنبياء نجد أن عبادة الأصنام والآلهة الأجنبية توازى

البغاء، وانفصال جومر عن هوشع تفسيره تطهير المسبيين أما الأسماء الرمزية المعطاة للأبناء فهي ترمز إلى الخطيئة وإلى العقاب الالهي الذي سيوقعه الرب بإسرائيل بلا رحمة كما تشير إلى تخلي الرب وهجره لشعبه. وهكذا تصبح الأسماء المعطاه بمثابة نبوءات. أما حب هوشع لجومر فهو رمز إلى عودة العلاقات الطيبة بين الرب واسرائيل (١١). «ويكون في ذلك اليوم يقول الرب أنك تدعينني رجلي ولا تدعينني بعد بعلي وأنزع اسماء البعليم من فمها فلا تذكر أيضا بأسمائها وأقطع لهم عهدا في ذلك اليوم... وأخطبك لنفسي إلى الابد وأخطبك لنفسي بالعدل والحق والاحسان والمراحم. أخطبك لنفسي بالأمانة فتعرفين الرب. ويكون في ذلك اليوم أني أستجيب السماوات ... وهي تستجيب يزرعيل... وأرحم لورحامة وأقول لوعمي أنت شعبي وهو يقول أنت الهي» (١٢). وتتضح هذه العلاقة الغريبة بين الشعب الذي هجر الرب وارتبط بآلهة أخرى في الاقتباس التالي: «وقال الرب لي اذهب أيضا أحبب امرأة حبيبة صاحب وزانية كمحبة الرب لبني اسرائيل وهم إلى ملتفتون إلى آلهة أخرى ومحبون لأقراص الزبيب... فاشتريتها وقلت لها تقعدين أياما كثيرة لا تزني ولا تكوني لرجل وأنا كذلك لك. لأن بني اسرائيل سيقعدون أياما كثيرة بلا ملك وبلا رئيس وبلا ذبيحة وبلا تمثال وبلا أفود وترافيم. بعد ذلك يعود بنو اسرائيل ويطلبون الرب الههم وداود ملكهم ويفزعون إلى الرب وإلى جوده في آخر الأيام» (١٣).

هذا ويميل فريق آخر من المفسرين إلى عدم الأخذ بالرموز الواردة في هذه الأحداث، ويعتبرونها أحداثا شخصية خاصة بزواج هوشع، وأنها لا تحتمل أية معان أخرى غير أن هوشع لم يكن سعيدا في زواجه، وأنه كان شقيا كزوج وأب، فهو وزوجه لم يكونا على نفس المستوى الروحي، وأنه من خلال تعاسته الزوجية يكشف هوشع عن حبه الخالص للرب (١٤).

ويبدو أن التفسير الرمزي لأقوال هوشع قد لقيت قبولا واسعا فالنبي يشبه علاقة الرب بإسرائيل بالعلاقة الزوجية فإسرائيل خطيبة الرب الذي وقع في حبها وهي في التيه وباركها بكل أنواع البركات ولكنها خانته وزنت مع آلهة أخرى، آلهة الكنعانيين من البعليم، ودعت إلهها البعل وعبدته بطقوس وعبادة الكنعانيين. فالمرأة إذن ترمز إلى إسرائيل وأولادها يرمزون إلى بني اسرائيل (٦٥). ويرى هوشع ضرورة أن يقع العقاب بالمرأة الزانية وبأولادها. والعملية كلها ترمز إلى العهد المقطوع بين الرب وإسرائيل وكأنه عهد زواج والزنا يشير إلى وقوع اسرائيل في العبادة الأجنبية. وبعد التطهير عن طريق العقاب ستعود اسرائيل إلى زوجها الأول (٦٦) وأن هذه العودة هي بمثابة تجديد العهد بين الرب واسرائيل (٦٧) ذلك العهد الذي تم النكث به عندما دخلت اسرائيل في الحياة الزراعية الكنعانيين وطقوسها الدينية، وهجرت حياتها القديمة فدنست ديانتها. وهنا يؤمر هوشع بتمثيل ما حدث من اسرائيل تجاه ربها الذي اختارها، والهدف من هذا الفعل تهذيب اسرائيل والعودة بها إلى علاقة العهد المقطوعة بينها وبين الرب (٦٨) وهكذا تصبح حياة هوشع نفسها تعبيرا رمزياً عن وعظه وتعليمه الديني (٦٩).

وبالاضافة إلى هذا التحليل الرمزي للوضع الديني الاسرائيلي يبدي هوشع اهتماما كبيرا بالأوضاع السياسية لعصره ويربطها بالمبادئ والأسس الدينية الاسرائيلية. فهو يرفض التحالفات الأجنبية ويفسرها على أنها تفتح باب الاختلاط بالأغراب وما ينجم عن ذلك من تأثيرات دينية: «أفرايم يختلط بالشعوب ... أكل الغرباء ثروته وهو لا يعرف.. وقد أذلت عظمة اسرائيل في وجهه وهم لا يرجعون إلى الرب إلههم ولا يطلبونه مع كل هذا. وصار أفرايم حمامة رعناء بلا قلب. يدعون مصر. يمضون إلى أشور. عندما يمضون أبسط عليهم شبكتي. ألقيهم كطيور السماء» (٧٠) وفي مكان آخر نقرأ: «أفرايم موثق بالأصنام» (٧١)... «إنك الآن زنيت يا أفرايم. وقد تنجس اسرائيل... قد غدروا

بالرب لأنهم ولدوا أولادا أجانب ... مضى افرايم إلى أشور وأرسل إلى ملك عدو ولكنه لا يستطيع أن يشفيكم ... » [٢٢].

وينقد هوشع أيضا الوضع السياسي الداخلي فيتخذ موقفا معارضا من حكم بيت ياهو ومن المملكة الشمالية مشيرا إلى فشلها بشكل عام وعجزها السياسي: «فأين هو ملكك حتى يخلصك في جميع مدنك وقضاتك حيث قلت أعطني ملكا ورؤساء. أنا أعطيتك ملكا بغضبي وأخذته بسخطي» [٢٣] ويتوقع أن يبقى بنو اسرائيل بدون ملك أو مملكة: «لأن بني اسرائيل سيقعدون أياما كثيرة بلا ملك وبلا رئيس وبلا ذبيحة» [٢٤].. وتصل به حدة النقد السياسي إلى درجة عدم الاعتراف بالملك الحاكم ولا بالرؤساء الحاكمين لأنهم ذهبوا وراء الآلهة الأجنبية فالفساد السياسي مرده عند هوشع أيضا إلى الانحراف الدينى والبعد عن العبادة الصحيحة: «هم أقاموا ملوكا وليس منى، اقاموا رؤساء وأنا لم أعرف. صنعوا لأنفسهم من فضتهم وذهبهم أصناما.. قد زنخ عجلك يا سامرة. حمى غضبى عليهم قد ابتلع اسرائيل. الآن صاروا بين الأمم كإناء لامسرة فيه» [٢٥].

وإلى جانب النقد السياسي للأوضاع السياسية في عصره ينتقد هوشع الأوضاع الدينية دفاعا عن دين يهوه، فهو يرفض العبادة الأجنبية في كل أشكالها : «يذبحون للبعليم ويبخرون للتماثيل المنحوتة» [٢٦]. ويرفض الأفكار والمعتقدات الدينية التى دخلت على ديانة يهوه فى شكلها الشعبي ومن بينها التمثيل بيهوه وتجسيده وعبادته فى صورة العجل وفي صورة التماثيل المنحوتة : «على عجول بيت آون يخاف سكان السامرة.. قد زنخ عجلك ياسامرة... صنعه الصانع وليس هو الها أن عجل السامرة يصير كسرا» [٢٧] ويرفض أن يرتبط اسم الرب بالبعليم الهة كنعان: «ويكون في ذلك اليوم يقول الرب أنك تدعينني رجلي ولا تدعينني بعد بعلي وأنزع أسماء البعليم من فمها فلا يذكر أيضا بأسمائها» [٢٨] ويهاجم هوشع

العادات الدينية القديمة، وتحول الديانة إلى طقوس معقده خالية من المعنى وعادات لا روح فيها: «أنى أريد رحمة لا ذبيحة ومعرفة الله أكثر من محرقات» (٢٩) ويتهم الكهنة موجها إليهم اللوم لإهمالهم واجباتهم الدينية واستغلالهم للشعب: «يأكلون خطية شعبي إلى اثمهم يحملون نفوسهم فيكون كما الشعب هكذا الكاهن وأعاقبهم على طرقهم وأرد أعمالهم عليهم» (٣٠).

هذا وتتميز نبوة هوشع بعدد من الخصائص الهامة أولها ما يمكن تسميته بالحنين إلى حياة الصحراء التي ترمز عنده إلى البساطة والنقاء والطهارة. وهذا الحنين له مغزاه ودوافعه عند هوشع. فالتاريخ الاسرائيلي القديم يزخر بمحاولات الخروج المستمر على التراث الديني القديم (٣١) الذي تلقاه موسى في الصحراء وأصبحت الصحراء تمثل الماضي البعيد النقي الطاهر قبل أن تختلط اسرائيل بالشعوب الأخرى وقبل أن تقع في العبادات الأجنبية الوثنية إنها عودة إلى بداية التراث الديني الاسرائيلي. وهكذا يقول هوشع: «... وأذهب بها إلى البرية وألاطفها... وهي تغني كأيام صباها وكيوم صعودها من أرض مصر. ويكون في ذلك اليوم يقول الرب أنك تدعينني رجلي ولا تدعينني بعد بعلي وأنزع أسماء البعليم من فمها فلا تذكر أيضا بأسمائها. وأقطع لهم عهدا... وأخطبك لنفسي إلى الأبد وأخطبك لنفسي بالعدل والحق والاحسان والمراحم. وأخطبك لنفسي بالأمانة فتعرفين الرب.. وأرحم لورحامة وأقول للوعمي أنت شعبي وهو يقول أنت الهي» (٣٩).

في هذه الصورة السابقة يعطينا هوشع رؤية مستقبلية للعلاقة بين إسرائيل وإلهها. وأول مظاهر هذه الرؤية العودة إلى المثال الموسوي (٣٢) الذي ذكرنا من قبل تشبث الأنبياء به كمثال لتصحيح الوضع الديني عن طريق العودة إلى نموذج سابق طاهر ونقي للحياة الدينية. ولأن ديانة موسى قد بلورت في الصحراء فقد اعتبرت الصحراء هي الموضع النقي المقدس الذي يجب أن تتم العودة إليه وفي هذا نقد مباشر للحياة الزراعية الحضرية التي

أنغمس فيها القوم بعد دخولهم أرض كنعان واختلاطهم بالكنعانيين وهجرهم لطرقهم القديمة ووقوعهم أخيرا في عبادة آلهة الكنعانيين. وهناك في البرية يتصور هوشع عودة العلاقة من خلال صورة زواج جديد أو خطبة جديدة بين الإله والشعب وهو زواج أو خطبة تقوم على أساس ديني أخلاقي، فالإله يصبح من جديد الإله الواحد لشعبه كما كان الحال في البرية، وكذلك تصبح العلاقة أخلاقية تقوم على أساس من العدالة والحق والرحمة والإحسان. وهذا يعني أنه بالتوحيد وبالعدالة تعود الحياة الدينية الإسرائيلية إلى مسارها القديم بعد أن كان التوحيد قد ضاع في خضم العلاقات مع الكنعانيين كما أن الأسس الأخلاقية قد ضاعت أيضا بالبعد عن العدالة وبارتكاب المظالم الاجتماعية والوقوع في المفاسد الأخلاقية. وكأن هوشع يريد أن يقول أن التوحيد لا يقوم بدون الأخلاق كما أن الأخلاق لا تكون أخلاقا بدون التوحيد، ولهذا يمكن وصف فكرة هوشع عن التوحيد بأنها تشير إلى التوحيد الأخلاقي الذي يكون فيه التوحيد مصدرا للسلوك الأخلاقي.

ان هوشع يدعو إلى تجديد للعهد القديم المقطوع بين الإله والشعب. أنها دعوة إلى عهد جديد يعكس كراهية لحياة الحضارة ومعارضة لظاهرها وتأثيرها على الإسرائيليين بل إن هوشع يعتبرها السبب الرئيسي في انحراف قومه وبعدهم عن العبادة الصحيحة وفي هذا يقول في أسلوب بليغ: «لما رعوا شبعوا، شبعوا وارتفعت قلوبهم. لذلك نسوني»[٣٤]. ويعبر عن حبه للبداوة في قوله: «لما كان إسرائيل غلاما أحببته ومن مصر دعوت ابني»[٣٥] ويعبر عن هذا الولع بحياة الصحراء في قول آخر: «حتى أسكنك الخيام كأيام الموسم»[٣٦]. ويظهر الربط بين الحياة الحضرية والفساد الاجتماعي في قوله: «مثل الكنعاني في يده موازين الغش. يحب أن يظلم. قال افرايم أني صرت غنيا. وجدت لنفسي ثروة... والآن يزدادون خطية ويصنعون لأنفسهم تماثيل مسبوكة من فضتهم أصناما بحذاقتهم كلها عمل الصناع... يقبلون العجول...

وأنا الرب إلهك من أرض مصر. وإلها سواي لست تعرف ولا مخلص غيري. أنا عرفتك في البرية في أرض العطش. لما رعوا شبعوا. شبعوا وارتفعت قلوبهم لذلك نسوني» [٣٧].

ويلاحظ أنه مع الدعوة إلى عهد جديد دعوة إلى خروج جديد وكأن الشعب بتخلصه من حضارة الكنعانيين وعبادتهم هو في حالة خروج جديد بعد الخروج الأول من أرض مصر بما مثلته هي الأخرى من حضارة وثنية. وكما أن الخروج الأول قد تم بيد الإله فهكذا أيضا الخروج الثاني لن يتم إلا على يد نفس الإله: «وإلها سواي لست تعرف ولا مخلص غيري»، وكذلك: «وبنبي أصعد الرب إسرائيل من مصر وبنبي حفظ» [٣٨].

هذا ولا يخلو ولع هوشع بالصحراء من اعتراف بأن الصحراء هي أرض المتناقضات في التاريخ الإسرائيلي. فكما أنها شهدت الوحي الإلهي، وظهور الرب لموسى وكلامه إليه، إلا أنها أيضا الأرض التي وقع بها العقاب الإلهي لبني إسرائيل حينما حكم عليهم بالتيه وشتتهم. ويحل هوشع هذا التناقض الظاهر بفكرته عن العقاب الإلهي والمحن الإلهية بوسائل إلهية لتحقيق التطهير. ومن هنا فالشقاء الذي ينجم عن العقاب الإلهي هو الطريق إلى الطهارة والنقاوة وإلى العبادة السليمة. أن العقاب هو الطريق إلى الخلاص [٣٩]. وفي تصوره لكيفية العقاب الإلهي كان الشتات هو التصور الأول. وهذا يوضح مدى تأثر هوشع بما حدث لجماعة بني إسرائيل في سيناء حين حكم عليها بالتيه، ربما لأن الجريمة واحدة في الحالتين فالعقاب أيضا يجب أن يكون مماثلا للعقاب الأول: «لا يسكنون في أرض الرب بل يرجع أفرايم إلى مصر ويأكلون النجس في أشور» [٤٠] وفي مكان آخر نقرأ: «لا يرجع إلى أرض مصر بل أشور هو ملكه» [٤١]. وكذلك نقرأ: «ويقطعون مع أشور عهدا والزيت إلى مصر يجلب» [٤٢] وأيضا: «صار أفرايم كحمامة رعناء بلا قلب يدعون مصر. يمضون إلى أشور» [٤٣]. وهذه التمايلات بين

مصر وأشور استخدمها هوشع استخداما رمزيا له أكثر من دلالة. فمصر وأشور تمثلان بلدين زراعيين حضاريين وثنيين مثلهما مثل كنعان. ومصر تمثل الماضي الوثني للإسرائيليين، بينما كنعان تمثل الحاضر الوثني للإسرائيليين، أما أشور فهي تمثل المستقبل الوثني للإسرائيليين ولأنها تمثل المستقبل فهي بالتأكيد عقاب إلهي بسبب الوقوع في العبادة الكنعانية كما كان التيه عقابا إلهيا بسبب العودة أو الردة إلي العبادة المصرية القديمة بعد الخروج من مصر. ولأن هذه المراكز تمثل بيئات حضرية وثنية فالخلاص منها لايتم إلا بالهروب أو النقل بالعودة إلى الصحراء حيث نقاوة الدين وطهارته وبساطته. ولا شك أن فكرة العودة إلى دين الصحراء فكرة مشتركة بين عاموس وهوشع تعكس كراهيتهما للحضارة الوثنية في حضارة كنعان وتأثيرها الديني على الإسرائيليين ومن هنا كان التأكيد على ضرورة العودة إلى عقيدة الصحراء وشعائرها البسيطة كنموذج أو مثال لما يجب أن تكون عليه العقيدة والشعائر دفاعا عن الممارسات الشعائرية والعقائدية المستعارة من الكنعانيين (٤٤).

هذا وقد كان لأفكار هوشع وصوره وتشبيهاته تأثيرها المباشر على بعض الأنبياء الذين أتوا بعده. فقد استفاد حزقيال مثلا من تشبيه هوشع لإسرائيل بالمرأة الزانية حين يقول: «وزنيت على أسمك وسكبت زناك على كل عابر» (٤٥) كما تظهر عند حزقيال فكرة العودة إلى الماضي الإسرائيلي والتعبير عن عهد جديد وخروج جديد إلى غير ذلك من الأفكار التي سنتناولها بالتفصيل عند الحديث عن نبوة حزقيال. ولهوشع أيضا تأثيره على أشعياء الذي يصور إسرائيل في صورة المرأة المطلقة التي طلقها زوجها بسبب خطاياها وخطايا أولادها. هكذا نقرأ: «أين كتاب طلاق أمكم التي طلقتها أو من هو من غرمائي الذي بعته أياكم. هو ذا من أجل آثامكم قد بعتم ومن أجل ذنوبكم طلقت أمكم» (٤٦).

ثانيــاً: سفــر يــوئيــل :

يشتمل سفر يوئيل على ثلاثة إصحاحات يرد إسم يوئيل في الإصحاح الأول منها. وينقسم السفر إلى قسمين. يصف القسم الأول (١:١ إلى ٢: ٢٧) الخلاص الإلهي بعد إعلان التوبة العامة : «ولكن الآن يقول الرب ارجعوا إلى بكل قلوبكم وبالصوم والبكاء والنوح ومزقوا قلوبكم لاثيابكم وارجعوا إلى الرب إلهكم لأنه رؤوف رحيم بطئ الغضب وكثير الرأفة ويندم على الشر لعله يرجع ويندم فيبقى وراءه بركة تقدمة وسكيبا للرب إلهكم» (يوئيل ٢: ١٢: ١٤) ويبدو من الوصف في السفر أن الخلاص الإلهي هو خلاص من القحط والجدب والمجاعات التي أصابت الشعب : «وأعوض لكم عن السنين التي أكلها الجراد الغوغاء والطيار والقمص جيشي العظيم الذي أرسلته عليكم فتأكلون أكلا وتشبعون وتسبحون إسم إلهكم الذي صنع معكم عجبا ولا يخزى شعبي إلى الابد وتعلمون أني أنا في وسط إسرائيل وأني أنا الرب إلهكم» (يوئيل ٢: ٢٥– ٢٧).

أما القسم الثاني من السفر (٢ : ٢٨ – ٣: ٢١) فهو رؤيا بانسكاب روح الرب على الجميع: «ويكون بعد ذلك أني أسكب روحي على كل بشر فيتنبأ بنوكم وبناتكم ويحلم شيوخكم أحلاما ويرى شبابكم رؤى وعلى العبيد أيضا وعلى الإماء أسكب روحي في تلك الأيام وأعطي عجائب في السماء والأرض» (يوئيل ٢: ٢٨ – ٣١). ويتحدث هذا القسم أيضا عن قدوم يوم الرب العظيم ووقوع الحساب بالوثنيين : «جماهير جماهير في وادي القضاء لأن يوم الرب قريب في وادي القضاء ... الرب من صهيون يزمجر ومن أورشليم يعطي صوته فترجف السماء والأرض ولكن الرب ملجأ لشعبه وحصن لبني إسرائيل فتعرفون أني أنا الرب إلهكم ساكنا في صهيون جبل قدسي وتكون أورشليم مقدسة ولا يجتاز فيها الأعاجم في ما بعد» (٣ : ١٤ – ١٧) ويوم الرب يوم

وفرة وكثرة لشعب الرب ويوم خراب ودمار لمصر وأدوم من اجل ظلمهم لبنى يهوذا (٣: ١٨ – ٢١).

وتختلط فى سفر يوئيل الأحداث التاريخية بالرؤى الأسطورية حيث يستخدم السفر بعض الرموز والموتيفات مثل «الجراد» و«الشمالى» ويعتبر النقاد القسم الأول من السفر تاريخيا بينما القسم الثانى الذى يصف رعب يوم الرب يغلب عليه طابع أدب الرؤى (الأبوكاليبتيك).

وقد اختلف علماء النقد فى تحديد تاريخ كتابة السفر فقد وضعه كريدنر فى حكم يواش (٨٣٧ – ٧٨٩). بينما يفضل كونج تاريخا بعد موت يوشيا (٦٠٩ ق.م). ويقترح فاتكه النصف الأول من القرن الخامس. ويفضل كوينن وميركس تاريخا بعد عصر نحميا أو حوالى ٤٠٠ ق.م [٤٧] أما فايفر فيعود به إلى ٣٥٠ ق.م وأدلته على ذلك عدم ذكر الملكية وأن الشيوخ والكهنة هم أصحاب السلطة فى أورشليم وأن يهوذا فقط هى المذكورة ولا ذكر لإسرائيل الشمالية باعتبارها خارج التراث اليهودى (٢: ٢٧، ٣: ٢) وشعب يهوذا مشتت بين الأمم والأرض مقسمه وأرشليم يدنسها الأعاجم (٣: ٢، ٣، ١٧). مثل هذه الأحوال يرى فايفر أنها تناسب زمنا بعد ٥٨٦ ق.م. حيث اعيد بناء الهيكل ٥٢٠– ٥١٦ ق.م. وأصبحت يهوذا محدودة فى أورشليم ومجاوراتها وهناك بيع العبيد اليهود لليونان ووجود حائط أورشليم .. كل هذه تجعل فايفر يختار تاريخا بعد عصر نحميا. ويتخذ فايفر من ذكر بعض الشعائر دليلا على هذا التاريخ فالتركيز فى السفر على التوبة بدون ذكر خطيئه، والحض على أداء الطقوس والشعائر والصوم الجماعى والنواح والبكاء وتقديم القرابين وكلها أمور مرتبطة بالهيكل وبالأعمال الكهنوتية [٤٨]. ويطالب السفر الكهنة بتحديد يوم صيام لتجنب الدمار الذى سيحدث فى يوم الرب، ويطلب التوبة والرحمة من يهوه [٤٩]. ومادة السفر فى معظمها مادة حشرية غيبية تصف ما

سيحدث في يوم يهوه، وتشرح الظواهر التي ستواكب هذا اليوم من دمار للأمم الوثنية ونجاة لمن يعبد يهوه [٥٠]. ويعتقد أن الجزء المتعلق بوصف يوم يهوه إضافة متأخرة إلى السفر. ويوئيل نبي طقوس متأثر بالمناخ الديني السائد في الشرق الأدنى القديم، وأنه استقى مادته الخاصة بيوم يهوه من عقيدة الخصوبة خاصة بين الكنعانيين [٥١] وإن كان الوقت المحدد لتاريخ كتابة السفر يبتعد كثيراً عن زمن الساميين القدامى إذ يعتقد أن السفر يعود إلى فترة ما بعد السبي حيث ترد به إشارات إلى السبي والشتات ٣: ١، وإشارات أخرى عن الاغريق، ولذلك فربما يعود السفر إلى القرن الرابع أو الثالث قبل الميلاد. وإن كان التراث اليهودي يعتبر يوئيل من أنبياء القرن الثامن قبل الميلاد، ويضعه بين هوشع وعاموس كما أن هناك تشابهاً مع حزقيال، واستعارات من كتب متأخرة مثل ملاخي وعوبديا. ونظراً لهذا التفاوت الزمني فقد اعتقد بعض النقاد أن السفر كاتبين. ويؤكد السفر بشكل عام على العقيدة والطقوس وخصوصية الشعب، وعلى الحشر غير المرتبط بالتاريخ، والبناء العقائدي لمجتمع الحشر، وعلى الرخاء المعتمد على وجود الهيكل واستمرار الخدمة الدينية فيه [٥٢].

ثالثاً : سفر عاموس

ظهر عاموس حوالي ٧٦٠ – ٧٥٠ ق.م وقد مارس نشاطه النبوي في المملكة الشمالية في عصر يربعام الثاني (٧٨٦ - ٧٤٦ ق.م) [٥٣]. وقد نصت الفقرة الأولى من سفره على بعض المعلومات التاريخية المرتبطة بشخص عاموس وعصره: «أقوال عاموس الذي كان بين الرعاة من تقوع التي رآها عن اسرائيل في أيام عزيا ملك يهوذا وفي أيام يربعام بن يوآش ملك اسرائيل قبل الزلزلة بسنتين» [٥٤]. ويشير هذا النص إلى أن عاموس عاش في بلدة تقوع، التي تقع إلى الجنوب من بيت لحم أي أنه يهوذي المولد وكان يعمل

راعـيـا للأغنام، وأنه عـاصـر كل من عـزيا ملك يهـوذا (٧٨٤ – ٧٤٦ ق.م) ويربعام بن يوآش ملك اسرائيل (٧٨٦ – ٧٤٦ ق.م) ويعتقد بعض الدراسين لسفر عاموس أن عاموس كان في الغالب أحد الفلاحين الرعاة الذين تتصف حياتهم بأنها شبه بدوية أي أنهم من سكان الخيام الذين اعتادوا على الرحلة من مكان إلى مكان ومن وقت إلى آخر، ولكن في حدود رقعة محدودة وضيقة من الأرض. وعلى هذا الأساس فنسبته إلى قرية تقوع لا تعني أكثر من أنه عاش حول هذا المكان لفترة من الزمن [٥٥]. وقد ورد في ٧: ١٤ أن عاموس عمل بجني الجميز إلى جانب رعيه للضأن، وهذا يؤكد على أنه لم يبق في تقوع طيلة الوقت حيث أن هذه المنطقة لم يعرف عنها أنها منطقة تنمو فيها أشجار الجميز [٥٦]. ومن ناحية أخرى تقع تقوع عند حدود الصحراء مع الحضر فأورشليم كانت تقع إلى الشمال على بعد اثني عشر كيلو مترا، وهذا يعني أن عاموس قد نشأ في بيئة محافظة في تقاليدها ومتدينة في أخلاقياتها. وبهذه الخلفية انتقل عاموس إلى مدينة السامرة عاصمة المملكة الشمالية. وعلى الرغم من امكانية أن تكون رسالته موجهة إلى كل من الشمال والجنوب معا فإن عاموس يبدو في معظم الأحوال وكأنه مهتم فقط بمنطقة واحدة هي المنطقة الشمالية. أما الزلزال الذي تشير إليه الفقرة المقتبسة من سفره فهي تشير إلى عصر عزيا حيث وقع زلزال كبير. وقد اعتبر وقوع هذا الزلزال تأكيد الحقيقة رسالة عاموس على الرغم من أنه من الاحداث الأرضية العادية في منطقة فلسطين [٥٧].

وتتكون نبوة عاموس من عدد من الرؤى لا تشتمل على أية تعليمات بالاعلان أو الاخبار عن مضمونها فهي عبارة عن رؤى معبرة عن اتصال الهي بعاموس بمفرده [٥٨]. أولها رؤيا الجراد، والثانية رؤيا المحاكمة بالنار [٥٩]، والثالثة رؤيا الزيج والرابعة رؤيا سلة القطاف [٦٠]. والرؤيا الخامسة هي رؤيا الزلزال [٦١]. وتعتبر الرؤيتان الأخيرتان من أهم رؤى عاموس لأنهما تتبنان

بالنهاية لاسرائيل وبوقوع الحكم الالهي بها: «فقال لي الرب قد أتت النهاية على شعبي اسرائيل. لا أعود أصفح له بعد .... اضرب تاج العمود حتى ترجف الاعتاب وكسرها على رؤوسهم جميعا فأقتل آخرهم بالسيف. لا يهرب منهم هارب ولا يفلت منهم ناج» [٦٣]. ويدور بقية السفر حول اعطاء الأسباب التي من أجلها سيحل الدمار بالشعب وبالملكة. ويلاحظ أن نبوءة عاموس على اسرائيل تدور في إطار فكرة الاختيار الإلهي لبني اسرائيل فالدمار الذي سيحل بهم سببه الأول أو محوره الرئيسي والنكث بالعهد وعدم العمل بمفهوم الاختيار. وينص السفر على ذلك صراحة: «إياكم فقط عرفت من جميع قبائل الأرض لذلك أعاقبكم على جميع ذنوبكم» [٦٤] وفي الفقرة السابقة يشير السفر أيضا إلى فعل الله الخلاصي والذي تسميه بنو اسرائيل: «اسمعوا هذا القول الذي تكلم به الرب عليكم يا بني اسرائيل على كل القبيلة التي أصعدتها من أرض مصر» [٦٥]. وعلى الرغم من أن الدمار سيكون شاملا في يوم الرب إلا أن الرب سيبقي على بقية من بني اسرائيل. وقد ورد هذا فيما يعتبره الباحثون نبوءة مستقبلية. «هوذا عينا السيد الرب على المملكة الخاطئة وأبيدها عن وجه الأرض غير أني لا أبيد بيت يعقوب تماما يقول الرب. لأنه ها أنذا آمر فأغربل بيت اسرائيل بين جميع الأمم ... في ذلك اليوم أقيم مظلة داود الساقطة... لكي يرثوا بقية أدوم وجميع الأمم... وارد سبي شعبي إسرائيل ... وأغرسهم في أرضهم ولن يقلعوا بعد من أرضهم التي أعطيتهم» [٦٦].

ولكي نفهم نبوءات عاموس في وضعها الصحيح لابد من التعرف على الظروف والأوضاع السائدة زمن عاموس. فقد عاش عاموس في الفترة السابقة مباشرة على الغزو الآشوري لفلسطين والذي تم بالفعل في عام ٧٢١ ق.م ونتج عنه سقوط المملكة الشمالية وعاصمتها السامرة. وخلال هذه

الفترة السابقة على غزو آشور لإسرائيل الشمالية ساد الحياة الاسرائيلية عامة نوع من الازدهار والتقدم [٦٧] الذي أصاب عاموس بالذهول والدهشة والذي يبدو واضحا في وصفه لهذه الحياة في سفره وفي ويلاته التي يصبها على المترفين المتنعمين: «ويل للمستريحين في صهيون والمطمئنين في جبل السامرة ... المضطجعون على أسرة من عاج والمتمرغون على فراشهم والآكلون خرافا من الغنم وعجولا من وسط الصيرة. الهاذرون مع صوت الرباب المخترعون لأنفسهم آلات الغناء كداود. الشاربون من كؤوس الخمر والذين يدهنون بأفضل الأدهان....» [٦٨].

وقد قابل هذا الازدهار المادي تدهور في الحياة الدينية والأخلاقية في عصر عاموس. فقد ازداد الأغنياء غنى، وازداد الفقراء فقرا. ولم يهتم الأغنياء بالفقراء. وقد صدم عاموس بحياة الترف والرفاهية التي يحياها الأغنياء على حساب الفقراء، وصدم بكثرة المظالم التي مارسها الأغنياء ضد الفقراء. كما أدرك عاموس أن التقدم المادي الذي يعيشه الاسرائيليون في عصره قد خلق حالة من الفوضى اللاأخلاقية. فالقضاة مرتشون [٦٩] والأغنياء مستغلون الفقراء ومحولوهم إلى عبيد لهم [٧٠] والتجار عمادهم الغش [٧١] إلى غير ذلك من الجرائم الأخلاقية والاجتماعية التي أثارت سخط عاموس وأعطت لنبوته بعدا اجتماعيا وأخلاقيا واضحا جعل من النبي مصلحا اجتماعيا بالاضافة إلى وظيفته الدينية الأساسية.

وبالاضافة إلى الانحلال الأخلاقي أصيبت الحياة الدينية بتغيرات عديدة انحرفت بها عن المسار الديني السليم الذي أرساه الأنبياء السابقون. ولعل أبرز مظاهر هذا الانحراف تسرب العديد من مظاهر العبادة الوثنية إلى ديانة الإسرائيليين وانتشار العادات الدينية المرتبطة بعبادة البعل: «حملتهم خيمة ملكوم وتمثال أصنامكم نجم الهكم الذي صنعتم لنفوسكم» [٧٢].

وأمام هذا الوضع الديني والخلقي المتدهور أتت رسالة عاموس لتؤكد على مفهوم العدالة الالهية، وإظهار قدرة الرب على فرض النظام الأخلاقي الذي نص عليه العهد المقطوع مع الشعب. ويحاول عاموس تقديم تفسير جديد وعميق لفكرة العهد . فالرب قد اختار اسرائيل لكي تكون شاهدة على عدالته، ويعد هذا التفسير ثوريا في مضمونه لأنه يضع اسرائيل في مكانها الحقيقي. فالعهد هنا ليس بين طرفين متساويين في القوة ولكنه عهد بين الرب الذي هو كل شئ وبين اسرائيل التي لا تساوي شيئا أمام الرب [٧٣] إلا من خلال حفاظها على عهده وبعدها عن الخطايا. وعلى الجميع أن يتوقعوا قدوم يوم الرب ووقوع غضبه بالخاطئين المرتكبين للمظالم: «بالسيف يموت كل خاطئ شعبي القائلين لا يقترب الشر ولا يأتي بيننا» [٧٤] «ويل للذين يشتهون يوم الرب .. أليس يوم الرب ظلاما لا نورا ....» [٧٥].

ويعطي سفر عاموس بعض صور المظالم الاجتماعية والانحرافات الخلقية والدينية ويدعو إلى نبذ هذا كله والعودة إلى الدين الصحيح دين العدالة. ففي الاصحاح الثاني نقرأ: «من أجل ذنوب اسرائيل.. لا أرجع عنه لأنهم باعوا البار بالفضة والبائس لأجل نعلين. الذين يتهممون تراب الأرض على رؤوس المساكين ويصدون سبيل البائسين. ويذهب رجل وأبوه إلى صبية واحدة حتى يدنسوا اسم قدسي ويتمددون على ثياب مرهونة بجانب كل مذبح ويشربون خمر المغرمين في بيت آلهتهم ... أولئك الذين يخزنون الظلم والاغتصاب في قصورهم ... الجالسون في زاوية السرير وعلى دمقس الفراش» [٧٦] ... وفي فقرة أخرى يقول : «اسمعي هذا القول يابقرات باشان التي في جبل السامرة الظالمة المساكين الساحقة البائسين القائلة لسادتها هات لنشرب» [٧٧] وفي مكان آخر نقرأ: «لأني علمت أن ذنوبكم كثيرة وخطاياكم وافرة أيها المضايقون البار الآخذون الرشوة الصادون البائسين في الباب» [٧٨].

وبعد تقديم هذه الصورة الصريحة للحياة الاسرائيلية المنحرفة يعالج عاموس هذا الوضع بالتأكيد الشديد على العدالة الالهية وعلى الانتقام الالهي ممثلا في توقع قدوم يوم الرب، وهو اليوم الذي يصب فيه الرب شديد انتقامه على مرتكبي هذه المظالم، ويؤكد عاموس في نفس الوقت على أن العهد مع الرب لن يقيمه ويثبته إلا العمل العادل والبعد عن الظلم في كل أشكاله. «اطلبوا الخير لا الشر لكي تحيوا... ابغضوا الشر وأحبوا الخير وثبتوا الحق في الباب لعل الرب اله الجنود يتراءف على بقية يوسف ... اطلبوا الرب فتحيوا» [٧٩].

وإلى جانب الترغيب في طلب الخير وبغض الشر وتثبيت الحق يميل عاموس أيضا إلى التذكير بغضب الرب وانتقامه وتوقع قدوم يوم الرب الذي هو بمثابة النهاية لبني اسرائيل. ولا يطالب السفر بالعدالة الاجتماعية فقط ولكنه يطالب أيضا بالعودة إلى العبادة الصحيحة عن طريق التخلص من المؤثرات الدينية الأجنبية، وكذلك عن طريق الاهتمام بالروح الدينية وبما يمليه الدين من أخلاقيات وسلوكيات حميدة ونبذ التركيز على أداء الطقوس الخالية من هذه الروح الدينية الأخلاقية والربط بين العبادة بطقوسها المختلفة وبين الأخلاق، فالعبادة السليمة تؤدي إلى السلوك الأخلاقي السليم أما الطقوس الخالية من هذا البعد الأخلاقي فلا قيمة لها عند الرب: «بغضت كرهت أعيادكم ولست التذ باعتكافاتكم. إني إذا قدمتم لي محرقاتكم وتقدماتكم لا أرتضي وذبائح السلامة من مسمناتكم لا ألتفت اليها. أبعد عني ضجة أغانيك ونغمة ربابك لا أسمع وليجر الحق كالمياه والبر كنهر دائم» [٨٠]. ويواضح في هذا الاقتباس الأخير عملية الربط بين الطقوس وأشكال العبادة من ناحية والحق والبر من ناحية أخرى فالأولى لا تصلح ولا يقبلها الرب بدون الثانية. وفي مكان آخر يسخر عاموس من أسلوب القوم في العبادة الخالية من المضمون ويبدو من النص وكأن عاموس يدعو القوم إلى الاكثار من الذنوب

وهو فى الحقيقة ينقد الوضع الدينى لقومه فى لغة تهكمية ساخرة: «هلم إلى بيت ايل وأذنبوا إلى الجلجال وأكثروا الذنوب واحضروا كل صباح ذبائحكم وكل ثلاثة أيام عشوركم وأوقدوا من الخمير تقدمة شكر ونادوا بنوافل وسمعوا لأنكم هكذا أحببتم يا بنى اسرائيل» (٨١).

وهكذا يتضح من دعوة عاموس الرغبة الصادقة فى سيادة العدالة بين الناس خاصة فى شكلها الاجتماعى والتقريب بين الأغنياء والفقراء، والدعوة إلى البر والحق والخير (٨٢)، والربط بين الدين والأخلاق، وبعث الروح الدينية الأخلاقية فى الطقوس الدينية وفى العبادة عامة، والتذكير بالعقاب الإلهى فى حالة الخطأ والتذكير بنعم الله وأفعاله الخيرة ووعهده إلى غير ذلك من المفاهيم التى جعلت من سفر عاموس أحد الأسفار الهامة فى مضمونها الدينى والأخلاقى بين أسفار العهد القديم. وهى مضامين عالمية فى اتجاهها (٨٣) هذا وإن لم يخل السفر من بعض الخصوصية حين يركز على علاقة الرب بشعبه المختار ويفسر العهد فى ظل الاختيار ويربط بين العهد والوعد بالأرض كما يتضح فى نهاية السفر، وكلها أمور تعكس دعوة مضادة للعالمية فى الدين. وربما تكون هذه المادة دخيلة على السفر خاصة وأن النقاد فى أبحاثهم النقدية لسفر عاموس أكدوا على أن عاموس لم يكتب هذا السفر بأكمله وأن يد المحررين قد امتدت إليه بالتعديل والتغيير (٨٤) وأضافت إلى مادته الأصلية مواد إضافية ربما تكون مغايرة للاتجاه الدينى العالمى الملحوظ فى بعض نصوص السفر وربما تكون هذه المادة مسئولة عن تذبذب سفر عاموس بين العالمية والخصوصية فى اتجاهه الدينى.

وبسبب هذا التأكيد الشديد على فعل الخير والبر والتركيز على السلوك الأخلاقى وعلى العدالة الالهية وصفت دعوة عاموس بأنها دعوة إلى التوحيد العملى (٨٥) فالإله واحد ليس فقط من خلال عظمته وجبروته وأنه العلة الأولى وراء كل ظاهرات الكون، ولكنه واحد لأنه إله البر والحق. ولعل هذه

تعتبر أهم اضافة لعاموس في تاريخ النبوة الاسرائيلية حيث نجد عاموس يفسر الاختيار ويعلله تعليلا أخلاقيا فاختيار بني إسرائيل هدفه دعم الأخلاقيات ونشرها، ومن هنا يصبح العقاب واجبا بالشعب المختار إذا ما أخل بالشرط الأخلاقي للاختيار. ومما لا شك فيه أن ديانة بني اسرائيل قد تحولت على يد عاموس من ديانة قومية إلى ديانة تهتم بشئون البشر عامة [٨٦] فحكم الاله يهوه حكم عام يخص عامة البشر والأمم ولا يخص اسرائيل فقط، والاله الواحد يعاقب الأمم الأخرى أيضا على أخطائها كما يعاقب إسرائيل بل إن عقابه لاسرائيل أشد وأقوى لأنها مكلّفة تكليفا أخلاقيا يبرر العلاقة الخاصة بينها وبين الرب فاذا ما أخلت بهذا التكليف الأخلاقي استحقت على ذلك الهلاك والدمار. وهكذا يؤدي إهمال هذا التكليف الأخلاقي إلى سقوط الاختيار وبطلانه، كما أن الطقوس وأشكال العبادة تصبح هي الأخرى بلا قيمة أو معنى إذا ما أفرغت من معناها وهدفها الأخلاقي. أن الأخلاق عند عاموس أصبحت لها قيمتها المطلقة [٨٧] وذلك لأنها مقدسة في جوهرها فالاله الذي يطلب البر والعدل والرحمة هو نفسه إله بار وعادل ورحيم فالأخلاقيات ما هي إلا انعكاس لصفات الله في حياة البشر [٨٨]. ولهذه الأسباب مجتمعة احتل عاموس مكانته الهامة في تاريخ النبوة الاسرائيلية بما أدخله على الدين الاسرائيلي من تعديلات جوهرية خطت بها الديانة خطوات جريئة على الطريق إلى العالمية.

رابعـــاً: سفــــر عوبديا :

يعتبر سفر عوبديا أقصر أسفار العهد القديم حيث يتكون مما يعادل إصحاحا واحد وبدون قسمته إلى إصحاحات نظراً لقصره الشديد. ولا يحتوي السفر على أية معلومات عن مؤلفه ولا عن عوبديا صاحب الرؤيا التي يرويها السفر. ومن محتوى السفر يقترح النقاد عودته إلى فترة ما بعد سقوط أورشليم عام ٥٨٧ ق.م. وقبل زوال إدوم موضوع الرؤيا في النصف الأول من

القرن الخامس. ويرجح النقاد أن يكون زمن تأليف سفر عوبديا لنهاية القرن السادس أو بداية القرن الخامس قبل الميلاد [٨٩].

وهناك تشابه واضح بين بعض فقرات عوبديا بمواضع فى سفر إرميا. ومن أهمها تشابه عوبديا ١ – ٤ بإرميا ٤٩ : ١٤ – ١٦ على مستوى اللفظ والمعنى، فبداية سفر عوبديا تقول : «هكذا قال السيد الرب عن أدوم سمعنا خبرا من قبل الرب وأرسل رسول بين الأمم. قوموا ولنقم عليها للحرب. إنى قد جعلتك صغيرا بين الأمم، أنت محتقر جدا. تكبر قلبك قد خدعك أيها الساكن فى محاجئ الصخر رفعة مقعده القائل فى قلبه من يحدرنى إلى الأرض. إن كنت ترتفع كالنسر وإن كان عشك موضوع بين النجوم فمن هناك أحدرك يقول الرب» هذه الفقرة تتكرر بشكل يشبه حرفى فى إرميا على النحو التالى: قد سمعت خبرا من قبل الرب وأرسل رسول إلى الأمم قائلا تجمعوا وتعالوا عليها وقوموا للحرب لأنى ها قد جعلتك صغيرا بين الشعوب ومحتقرا بين الناس. قد غرك تخويفك كبرياء قلبك يا ساكن فى محاجئ الصخر الماسك مرتفع الأكمة وإن رفعت كنسر عشك فمن هنا أحدرك يقول الرب» ويجب أن نشير أن نبوءة إرميا هنا هى أيضا عن أدوم. وقد وردت عبارة فى إرميا ٤٩ : ٧ شبيهة بالعبارة الأولى فى سفر عوبديا. ففى إرميا نقرأ : «عن أدوم هكذا قال رب الجنود» وهى تشبه عبارة عوبديا : «هكذا قال السيد الرب عن أدوم» فهناك تقديم وتأخير فى كلمتى «عن أدوم» وفى عبارة «هكذا قال» واستبدال «رب الجنود فى إرميا» بـ «السيد الرب» فى عوبديا.

وكذلك هناك تشابه شبه حرفى بين عوبديا ٥ – ٦ بإرميا ٤٩ : ٩، ١٠ حيث يقول عوبديا : «إن أتاك سارقون أو لصوص ليل كيف هلكت. أفلا يسرقون حاجتهم. إن أتاك قاطفون أفلا يبقون خصاصة. كيف فتش عيسو وفحصت مخابئه» وترد نفس العبارات فى إرميا : «لو أتاك القاطفون أفما كانوا يتركون علالة أو اللصوص ليلا أفما كانوا يهلكون ما يكفيهم ولكننى

جردت عيسو وكشفت مستتراته فلا يستطيع أن يختبئ». وهناك تشابه ثالث بين عوبديا ٨ – ١٠ وإرميا ٤٩ : ٧ – ٨.

والخلاصة أن هناك تشابها كبيرا لفظيا ومعنويا بين نبوءة إرميا عن أدوم ورؤيا عوبديا الخاصة بأدوم. وهذا يرجح أن يكون سفر عوبديا بكامله تكرار للإصحاح ٤٩ : ٧ ٢٢ من إرميا. فهو لا يضيف جديدا إلى محتويات إرميا التي تأتي أكثر تفصيلا من عوبديا. وربما يكون هناك أصل أو مصدر واحد السفرين بالنسبة لنبوءة أدوم.

ويعلل علماء النقد هذا التشابه بأنها نبوءة واحدة استخدمت في السفرين وقد قام عوبديا بنقل النبوءة عن إرميا. يقول واتس : «إن هذه الفقرات (عوبديا ١– ٤ شديدة الشبه بإرميا ٤٩ : ١٤ – ١٦) ولا يوجد شك في أنهما صورتان لنفس النبوءة. وهذا مثال على الطريقة التي تم بها تذكر النبوءات وإستخدامها في تطبيق جديد في عصر متأخر مثلما نستخدم نحن الكتاب المقدس للوعظ والتعليم الديني». ومعنى هذا التفسير أن عوبديا وهو يعظ استخدم بنبوءة واردة عند ارميا. وهذا الرأي في الحقيقة يعرض سفر عوبديا ورؤيا عوبديا الخطر الشديد فمن ناحية النبوءة لإرميا وليست لعوبديا وادعاء عوبديا بأنه شاهد رؤيا إدعاء غير صحيح من هذه الزاوية فهو لم ير رؤيا ولكنه استعار نبوءة إرميا حرفيا. وبهذا الشكل أيضا لا يستحق سفر عوبديا أن يكون له وجود كسفر مستقل داخل كتاب العهد القديم لأنه نقل نبوءة أدوم من إرميا بألفاظها ومعانيها وموضوعها الأساسي.

وهناك رأي آخر يجعل النبوءة الواردة في عوبديا هي أصل النبوءة الواردة في إرميا وهذا يضع عوبديا في موقع تاريخي سابق على إرميا. وفي هذا يقول الناقد أيسفلت : «إن النبوءة ضد أدوم والمنسوبة إلى إرميا (٤٩ : ٧ – ٢٢) ليست بالتأكيد كلها أصيلة. والفقرات المماثلة لتلك الواردة في وعيد عوبديا يمكن أن تكون قد أضيفت في وقت متأخر إلى مادة إرميا الأساسية.

وهذا ما حدث على وجه الاحتمال.[٩٠] وقد حدد بعض النقاد تاريخا متقدما لسفر عوبديا حيث رده ثاير إلى منتصف القرن التاسع قبل الميلاد بينما وضعه إدلكورت في منتصف القرن السادس قبل الميلاد. أما فلهوازن ومدرسته فقد اختارت تاريخا متأخرا وهو القرن الخامس قبل الميلاد باعتبار أن النبوءة في عوبديا ليست وعيدا أو تهديدا ولكنها مجرد سرد أو وصف ولذلك يجب أن توضع في موقع تاريخي تكون فيه أدوم مهزومة ومقهورة[٩١] ونحن نميل إلى هذا الرأي الأخير لأنه لا يوجد مبرر قوي لعزل نبوءة أدوم ووضعها في سفر مستقل وفصلها عن بقية النبوءات التي وردت ضد الأمم الأجنبية عند إرميا وغيره من الأنبياء ولم يحدث أن أفرد سفر مستقل لنبوءة واحدة إلا مع نبوءة أدوم هذه. وبهذا المنطق تستحق كل نبوءة أن تمثل سفرا مستقلا وهو أمر غير معقول. ولذلك فمكان نبوءة أدوم هو سفر إرميا مع بقية أخواتها من النبوءات ضد الأمم الأجنبية وبخاصة ضد بني عمون ودمشق وقيدار وعيلام وكلها وردت في نفس الإصحاح ٤٩ من إرميا مسبوقة وملحوقة بنبوءات أخرى ضد أمم أخرى مثل مصر وموآب والفلسطينيين (٤٥ - ٤٨) وضد بابل (٥٠). وبهذا الشكل يصبح وجود سفر عوبديا كسفر مستقل داخل العهد القديم أمرا غير منطقي.

ويقترب سفر عوبديا في لغته ومحتواه وروحه من سفر يوئيل، وهو يوضع في الترجمة السبعينية بعد سفر يوئيل مباشرة. ويستخدم السفر كلمة رؤيا لتحديد نوعية التجربة النبوية التي مارسها عوبديا. ويعكس السفر نفس الأفكار العنصرية الخصوصية التي وجدناها في سفر يوئيل من معاداة للأمم الأجنبية، وتوقع دمار هذه الأمم في يوم يهوه[٩٢]. وهناك اختلاف حول تاريخ كتابة سفر عوبديا إذ يرى بعض علماء النقد أنه يعود إلى منتصف القرن التاسع قبل الميلاد بينما يرى آخرون أنه يعود إلى منتصف القرن السادس قبل الميلاد[٩٣]. والسفر في حد ذاته لا يكفي لتكوين صورة واضحة عن محتواه ولابد من النظر إليه في ضوء الكتابات النبوية الأخرى.

خامساً : سفـر يـونـان (يـونس)

يختلف سفر يونان عن بقية أسفار الأنبياء في أنه لم يشتمل على وحي معين أو أقوال تلقاها النبي باسم يهوه كما هو الحال مع بقية أنبياء بني إسرائيل، ولكن يحكي السفر قصة النبي نفسه الذي تلقى أمرا إلهيا بالذهاب إلى نينوى ودعوتها إلى التوبة، ولكنه هرب إلى ترشيش في سفينة، فأرسل الله ريحا شديدة تسببت في اضطراب البحر، ولتهدئة العاصفة التي ثارت بسبب فعل يونان ألقى به البحارة في الماء، فابتلعه حوت كبير وظل يونان في جوفه ثلاثة أيام وثلاث ليال، ثم قذفه الحوت إلى البر بعد أن صلى يونان إلى إلهه من جوف الحوت. ويذهب إلى نينوى لكي يدعو أهلها إلى طاعة الله ويتوعدهم بالدمار بعد أربعين يوما . ويحدث أن يستجيب أهل نينوى لدعوة يونان فلا يقع بهم العقاب الإلهي ويغتم يونان لذلك «غما شديدا» حسب نص السفر ويطلب من الرب أن يأخذ روحه، ويتهم الرب بأنه «إله رؤوف ورحيم بطئ الغضب وكثير الرحمة ونادم على الشر» (٤: ٢)، ويخلص الرب يونان من غمه بأن أرسل يقطينة ارتفعت فوقه فكانت ظلا على رأسه، ثم ضرب له الرب مثلا بأن أرسل دودة فضربت اليقطينة حتى يبست، وضربت الشمس على رأس يونان فذبل وطلب لنفسه الموت، والمثل في ذلك أن يونان قد أشفق على اليقطينة، ويختم لشفقة الرب على أهل نينوى.

ويتضح من هذا الوصف للسفر وقصته أن هناك تناقضا بين دافع النبوة والرغبة الشخصية لدى النبي، وهي ظاهرة تكررت من قبل مع كثير من الأنبياء ومن بينهم إرميا . ولكن سلوك يونان يعتبر أقوى رد فعل إنساني تجاه الاختيار الإلهي، حيث يقرر النبي الهروب تجنبا للاستجابة للأمر الإلهي وهو سلوك لم يحدث من أحد من الأنبياء من قبل.

وبالإضافة إلى هذا السلوك الغريب من النبي وجه النقاد كثيرا من الانتقادات التي تتناول القصة التي يرويها السفر منها أن القصة لا تخلو من

العناصر الأسطورية مثل ابتلاع الحوت ليونان وبقاء يونان حيا في جوف الحوت ثم نجاته من الموت، وهذه الفكرة الأسطورية موجودة في أدب العالم القديم في أكثر من صورة ولكنها تختلط في سفر يونان بفكرتين الأولى هروب يونان والثانية عدم رضا يونان واعتراضه على رحمة يهوه بأهل نينوى. وقد اعتقد بعض النقاد أن القصة ضرب من الخيال خاصة، وأن التاريخ لم يعرف تحول نينوى إلى عبادة يهوه (٩٤) إلا إذا كان استخدام نينوى في السفر استخداما رمزيا ولا يشير إلى حقيقة تاريخية.

ويرى بعض النقاد أن القصة تعليمية وتنتمي إلى جنس أدبي شاع بعد السبي ويعتمد على حقائق مأخوذة من الكتب المقدسة. ولا يخلو السفر من مؤثرات أجنبية ولغته متأثرة بالآرامية، هذا بالإضافة إلى نزعته الإنسانية والعالمية (٩٥) المضادة الخصوصية التي سادت منذ نحميا وعزرا ولهذا فهو متأثر بأسفار التكوين وإشعياء وراعوث خاصة فيما يتعلق بموضوع عدالة يهوه ورحمته التي تمتد لتشمل الأمم الأجنبية ولا يقتصر عهده على بني إسرائيل (٩٦). ونظرا لرؤية السفر وميوله العالمية فيعتقد أنه من كتابات ما بعد السبي، وقد تعرض لعدد من التغييرات النصية منها إضافة مزمور شكر لا يعرف إن كان أقدم من السفر أو أحدث منه.

سادساً: سفـــر ميخـــا

النبي الثالث من أنبياء القرن الثامن ق.م هو ميخا الملقب في سفره بالمورشتي والمعاصر لكل من يوثام (٧٤٥ – ٧٤٢ ق.م) وآحاز (٧٤١ – ٧٢٦ ق.م) وحزقيا (٧٢٥ – ٦٩٧ ق.م) من ملوك يهوذا والذي شهد عصره بعض الأحداث الخطيرة في التاريخ الإسرائيلي منها خراب السامرة على يد الأشوريين ٧٢١ ق.م. والحصار الأشوري لأورشليم. هذا وقد عاصر ميخا واحدا من أهم أنبياء بني إسرائيل وهو النبي أشعياء حيث يظهر من مقارنة

بعض الفقرات في سفر ميخا بفقرات مشابهة في سفر أشعياء أن ميخا كان على معرفة بإشعياء [٩٧]. ويأتي ميخا من قرية تدعى مريشة جت كانت تقع إلى الجنوب الغربي من أورشليم وعلى مسافة اثنين وعشرين ميلا منها. وهذا يعني أن ميخا ريفي وكما حدث لعاموس فقد غضب ميخا للأحوال الفاسدة المسيطرة على كل من أورشليم والسامرة. أما عن شخصية ميخا التاريخية فهناك اعتقاد قوي بأنه ظهر وباشر دعوته قبل سقوط السامرة في الشمال ثم اتجه إلى نقد أوضاع يهوذا وأورشليم [٩٨]. وأنه كان معاصرا لإشعياء وليس من المستبعد أن يكون لإشعياء تأثير عليه. وفيما عدا ذلك لا توجد معلومات تاريخية أخرى تدل على ميخا كما أنه ليس من المؤكد إن كان ميخا من بين الأنبياء المحترفين أم لا [٩٩].

وتشتمل دعوة ميخا على عدد من النبوءات المتنوعة أتى بعضها في صورة ويلات أو نبوءات للويل والدمار وأغلبها يختص بدمار السامرة [١٠٠] وهناك نبوءات موجهة ضد المظالم الاجتماعية [١٠١] والمفاسد الدينية وضد قضاة بني اسرائيل [١٠٢] وضد الأنبياء المحترفين والكهنة [١٠٣] وكذلك ضد حكام يهوذا [١٠٤] وهناك أيضا نبوءة خاصة بسقوط أورشليم [١٠٥]. وإلى جانب نبوءات الويل والدمار هناك مجموعة نبوءات مستقبلية تتصف بالتفاؤل وتتناول موضوعات الخلاص الإلهي منها نبوءة مملكة يهوه [١٠٦] وعودة المسبيين من الشتات ونبوءة تسمى مجد صهيون [١٠٧] ونبوءة ميلاد المخلص في بيت لحم [١٠٨].

وفي نبوءة دمار السامرة يقدم ميخا نقدا صريحا للأوضاع الدينية في الشمال خاصة ما يتعلق بتسرب العبادة الأجنبية وفساد العقيدة حيث تنبأ على السامرة بالدمار بسبب البعد عن العبادة الصحيحة: «فأجعل السامرة خربة في البرية مغارس للكروم وألقي حجارتها إلى الوادي وأكشف أسسها وجميع تماثيلها المنحوتة تحطم وكل أعتارها تحرق بالنار وجميع أصنامها

أجعلها خرابا لأنها من عقر الزانية جمعتها وإلى عقر الزانية تعود» (١٠٩) وتشير هذه الفقرة إلى انتشار عبادة الأصنام والتماثيل المنحوتة بين الإسرائيليين كما يلاحظ أن ميخا استخدم موتيف أو فكرة الزنى والزانية إشارة إلى الوقوع فى العبادة الأجنبية وهو رمز أو موتيف سبق أن استخدمه هوشع من قبل والذى اختلف عن ميخا فى وصف إسرائيل بالزانية بينما ميخا يصف البيئة الأجنبية بالزانية وهى بلا شك البيئة الكنعانية.

أما نبوءة الويل الموجهة ضد المظالم الاجتماعية فهى تقدم نقدا اجتماعيا صريحا توصف فيه ألوان المفاسد الاجتماعية والعقاب الذى ينتظر مرتكبيها: «ويل المفتكرين بالبطل والصانعين الشر على مضاجعهم.... أنهم يشتهون الحقول ويغتصبونها والبيوت ويأخذونها ويظلمون الرجل وبيته والإنسان وميراثه لذلك هكذا قال الرب هأنذا أفتكر على هذه العشيرة بشر» (١١٠) وترتبط هذه النبوءة الخاصة بالمظالم الاجتماعية بأوضاع قضاة ورؤساء بنى إسرائيل وإهمالهم شئون الدين وسماحهم بوقوع هذه المفاسد بل ووقوعهم هم أيضا فيها وارتكابهم لها: «وقلت اسمعوا يا رؤساء يعقوب وقضاة بيت إسرائيل. أليس لكم أن تعرفوا الحق. المبغضين الخير والمحبين الشر النازعين جلودهم عنهم ولحمهم عن عظامهم والذين يأكلون لحم شعبى ويكشطون جلدهم عنهم ويهشمون عظامهم ... حينئذ يصرخون إلى الرب فلا يجيبهم بل يستر وجهه عنهم ... كما أساءوا أعمالهم» (١١١) وبنفس المعنى ينقد الأنبياء المحترفين ويتهمهم بإضلال الشعب وغوايته: «هكذا قال الرب على الأنبياء الذين يضلون شعبى الذين ينهشون بأسنانهم وينادون سلام والذى لا يجعل فى أفواههم شيئا يفتحون عليه حربا. لذلك تكون لكم ليلة بلا رؤيا. ظلام لكم بدون عرافة وتغيب الشمس عن الأنبياء ويظلم عليهم النهار. فيخزى الراؤون ويخجل العرافون ويغطون شواربهم لأنه ليس جواب من الله. لكننى أنا ملآن قوة روح الرب وحقا وبأسا لأخبر يعقوب بذنبه وإسرائيل بخطيته» (١١٢).

وتستمر هذه النبوءة في تقديم النقد لكل المؤسسات الدينية الإسرائيلية بلا استثناء، وتعتبر القائمين على هذه المؤسسات من كهنة وقضاة وأنبياء محترفين ورؤساء مسئولين مسئولية مباشرة عن وقوع الظلم الاجتماعي بكل أنواعه: «اسمعوا هذا يا رؤساء بيت يعقوب وقضاة بيت إسرائيل الذين يكرهون الحق ويعوجون كل مستقيم. الذين يبنون صهيون بالدماء وأورشليم بالظلم. رؤساؤها يقضون بالرشوة وكهنتها يعملون بالأجرة وأنبياؤها يعرفون بالفضة وهم يتوكلون على الرب قائلين أليس الرب في وسطنا. لا يأتي علينا شر لذلك بسببكم تفلح صهيون كحقل وتصير أورشليم خربا وجبل البيت شوامخ وعر»(١٠٣).

ويواصل ميخا ما بدأه عاموس وهوشع من قبل فيما يتعلق بالدعوة إلى بعث الروح الدينية، وإصلاح ما فسد من أمر الدين، والتخفيف من سيطرة الشعائر والطقوس الجوفاء على الحياة الدينية، والدعوة إلى الربط بين العقيدة والسلوك الأخلاقي: «بم أتقدم إلى الرب وأنحني للإله العلي. هل أتقدم بمحرقات بعجول أبناء سنة هل يسر الرب بألوف الكباش بربوات أنهار زيت هل أعطي بكري عن معصيتي ثمرة جسدي من خطية نفسي. قد أخبرك أيها الإنسان ما هو صالح وماذا يطلبه الرب إلا أن تصنع الحق وتحب الرحمة وتسلك متواضعا مع إلهك»(١٠٤). وتعتبر العبارة الأخيرة تعريفا كلاسيكيا لديانة أنبياء بني إسرائيل(١٠٥).

وفي عدة أماكن في السفر ينقد ميخا المجتمع الإسرائيلي بأكمله ويتهمه بالفساد والانحلال ويتوعدهم بالعقاب: «صوت الرب ينادي للمدينة ... فإن أغنياءها ملآنون ظلما وسكانها يتكلمون بالكذب ولسانهم في فمهم غاش ... قد باد التقي من الأرض وليس مستقيم بين الناس ... اليدان إلى الشر مجتهدان. الرئيس طالب والقاضي بالهدية والكبير متكلم بهوى نفسه ... لأن الابن مستهين بالأب والبنت قائمة على أمها والكنة على حماتها وأعداء الإنسان أهل بيته»(١٠٦).

ويمزج ميخا بين الوعيد بالعقاب الإلهي والوعد بالخلاص في نفس الوقت إذا ما تمت الاستقامة. ويتراوح العقاب الإلهي بين العقاب المعنوي والمادي الذي يصل في النهاية إلى الدمار والخراب. فالثراء المادي المرتبط بالمفاسد الاجتماعية والتسبب فيها عقابه من نوعه وكأنما الغنى يتحول إلى فقر حقيقي والشبع يتحول إلى جوع معنوي: «أنت تأكل ولا تشبع وجوعك في جوفك وتعزل ولا تنجي والذي تنجيه أدفعه إلى السيف أنت تزرع ولا تحصد. أنت تدوس زيتونا ولا تدهن بزيت وسلافة ولا تشرب خمرا. وتحفظ فرائض عمري وجميع أعمال بيت آخاب وتسلكون بمشوراتهم لكي أسلمك للخراب»[117]. ويتحدث ميخا عن خصومه بين الرب وشعبه وعن محاكمة يقضي بها الرب على هذا الشعب: «اسمعي خصومة الرب أيتها الجبال ويا أسس الأرض الدائمة فان للرب خصومة مع شعبه وهو يحاكم إسرائيل»[118].

يحتل الوعد بالخلاص مكانا ثابتا في نبوءات ميخا فهو لا يكتفي بإعلان الدينونة وتوقع الدمار والشتات ولكنه يدعو في نفس الوقت إلى امكانية الخلاص من خلال توقع الغفران الإلهي. ويعتبر الوعد بالخلاص عنصرا مشتركا في النبوة الإسرائيلية المختلفة تستمده من الدافع أو الهدف الديني الأخلاقي للنبوة بشكل عام. وهذا يشرح أو يفسر عند بعض النقاد التناقض الذي يمكن أن يظهر في بعض رسالات أنبياء بني إسرائيل حين تجمع احدى هذه الرسالات بين الشئ ونقيضه مثل الوعد والوعيد والعقاب والخلاص إلى غير ذلك[119]. وتتصف نبوءة الخلاص عند ميخا بالطابع القومي فالخلاص يتم عن طريق الابقاء على «بقية إسرائيل» أو «بقية يعقوب» ويأخذ الخلاص في نفس الوقت شكل الانتقام من الأمم الأخرى: «وتكون بقية يعقوب بين الأمم في وسط شعوب كثيرين كأسد بين وحوش الوعر ... لترتفع يدك على مبغضيك وينقرض كل أعدائك ... وبغضب وغيظ أنتقم من الأمم الذين لم يسمعوا»[120] كما يتضح أيضا أن الخلاص عند ميخا هو بمثابة منحة أو

نعمة إلهية يغدقها الإله على شعبه وكما يقول كاوفمان لا يذكر ميخا شيئاً عن توبة الشعب مما يجعل الخلاص فعلا إلهيا خالصا دالا على رعاية الرب ونعمته (١٢١). فالرب يعفو عن بقية بنى إسرائيل ويطرح بذنوبها فى أعماق البحر: «من هو إله مثلك غافر الإثم وصافح عن الذنب لبقية ميراثه، لا يحفظ إلى الأبد غضبه فإنه يسر بالرأفة. يعود يرحمنا يدوس آثامنا وتطرح فى أعماق البحر جميع خطاياهم» (١٢٢).

ولعل من الأمور الجديدة المرتبطة بفكرة الخلاص والتى لم ترد عند نبى آخر من أنبياء بنى إسرائيل قبل ميخا فكرة تحقق الخلاص من أجل الآباء، بمعنى أن الرب يحقق الخلاص لشعبه من أجل آباء هذا الشعب والذين دخل معهم الرب فى عهد ووعدهم بوعود. وهذا يعنى أن الخطايا قد تزول عن اللاحقين من بنى إسرائيل بسبب وعود الرب مع الآباء السابقين: «يعود يرحمنا يدوس آثامنا وتطرح فى أعماق البحر جميع خطاياهم. تصنع الأمانة ليعقوب والرأفة لإبراهيم اللتين حلفت لآبائنا منذ أيام القدم» (١٢٣) ويعتبر كاوفمان فكرة الصفح المستقبلى عن الذنوب فكرة حشرية جديدة من إبداع ميخا وتصبح من بعده إحدى العلامات البارزة فى الفكر الحشرى المتأخر عند أنبياء بنى إسرائيل (١٢٤).

وبالاضافة إلى هذا وفيما يتعلق بالفكر الخلاصى عند ميخا نجده يقدم نبوءة مستقلة هامة هى نبوءة ميلاد أو ظهور المسيح المخلص المنتسب إلى بيت داود حيث تنبأ ميخا بعودة المملكة الداودية إلى مجدها القديم ويتم القضاء على أعداء إسرائيل بواسطة الملك الجديد القادم من بيت لحم: «أما أنت يا بيت لحم أفراته وأنت صغيرة أن تكونى بين ألوف يهوذا فمنك يخرج لى الذى يكون متسلطا على إسرائيل ومخارجه منذ القديم منذ أيام الأزل لذلك يسلمهم إلى حينما تكون قد ولدت والدة ثم ترجع بقية اخوته إلى بنى إسرائيل. ويقف

ويرعى بقدرة الرب بعظمة اسم الرب إلهه ويثبتون. لأنه الآن يتعظم إلى أقاصي الأرض، ويكون هذا سلاماه [١٢٥] ويوصف هذا المخلص بأنه كالأسد بين قطعان الغنم «الذي إذا عبر يدوس ويفترس وليس من ينقذ لترتفع يدك على مبغضيك وينقرض كل أعدائك» وواضح أن أهم وظيفة الملخص تحقيق الخلاص لشعبه مع الانتقام [١٢٦] من أعداء هذا الشعب.

وتتناقض هذه الصورة المعطاة لوظيفة المخلص مع التصور المعطى لعصر من السلام الذي يسود بين الأمم إلا إذا اعتبرنا الانتقام من الأعداء بمثابة تمهيد لهذه الصورة المستقبلية عن السلام وبهذا تحتفظ نبوة ميخا بطابعها القومي الخاص على الرغم من هذه الرؤية المستقبلية للسلام. وهكذا نقرأ: «ويكون في آخر الأيام أن جبل بيت الرب يكون ثابتا في رأس الجبال ويرتفع فوق التلال وتجري إليه شعوب. وتسير أمم كثيرة ويقولون هلم نصعد إلى جبل الرب وإلى بيت إله يعقوب فيعلمنا من طرقه ونسلك في سبله لأنه من صهيون تخرج الشريعة ومن أورشليم كلمة الرب. فيقضي بين شعوب كثيرين ينصف لأمم قوية بعيدة فيطبعون سيوفهم سككا ورماحهم مناجل لا ترفع أمة على أمة سيفا ولا يتعلمون الحرب في ما بعد. بل يجلسون كل واحد تحت كرمته وتحت تينته ولا يكون من يرعب لأن فم رب الجنود تكلم. لأن جميع الشعوب تسلكون كل واحد باسم إلهه ونحن نسلك باسم الرب إلهنا إلى الدهر والأبد» [١٢٧] والعبارة الأخيرة توضح بما لا يعطي مجالا للشك أن عالمية الدين وعالمية الإله الواحد فكرة بعيدة كل البعد عن رؤية ميخا الدينية [١٢٨] فالسلام العالمي الذي ينشده لا يتحقق كنتيجة لتحول عالمي إلى الإله الواحد ولكنه يتحقق عن طريق الانتقام الإلهي من الشعوب العدوة لإسرائيل التي ستظل مستأثرة بإلهها الواحد الخاص بينما تظل الشعوب الأخرى تعبد آلهتها كل شعب باسم إلهه. وهكذا تنتهي نبوة ميخا إلى خصوصية مطلقة.

وتبقى هنا الاشارة إلى أهمية نبوءة ميخا عن المسيح المخلص بالنسبة للمسيحية خاصة وأن النبوءة قد أشارت إشارة واضحة إلى قدوم المسيح من

بيت لحم بالذات وهي المدينة التي شهدت ظهور عيسى عليه السلام. ويقول نص ميخا في هذا الخصوص: «أما أنت يا بيت لحم ... فمنك يخرج لي الذي يكون متسلطا على إسرائيل ومخارجه منذ القديم أيام الأزل. لذلك يسلمهم إلى حينما تكون قد ولدت والدة ثم ترجع بقية اخوته إلى بني إسرائيل». ويشير النص أيضا كما سبق الذكر إلي السلام المرتقب بعد قدوم هذا المتسلط على إسرائيل. وواضح أن هذه الأفكار شديدة الشبه بالاعتقاد المسيحي الذي نشأ حول شخص المسيح المخلص عيسى بن مريم. عليه السلام لهذا النص يعد من أحد النصوص الهامة التي تستخدمها الكنيسة المسيحية في التأكيد على وظيفة عيسى الخلاصية وعلى تنبوءت أسفار العهد القديم الخاصة بقدوم المسيح المخلص(١٢٩). ولعل من الأمور التي قوت هذا الاعتقاد من جانب الكنيسة المسيحية دعوة ميخا في نفس السفر إلى الصفح المستقبلي الذنوب حيث تم ربط هذه الفكرة عند ميخا بفكرة الصفح عن البشرية الآثمة وتخليصها من آثامها بواسطة المسيح الذي يقدم نفسه فداءً لخطايا البشرية، وتخليصا لها من هذه الخطايا. والتركيز هنا على أن الفعل الخلاصي فعل إلهي منبثق عن الإرادة الإلهية المطلقة ومعبر عن الفعل المطلق للعناية الإلهية أي بدون تدخل بشري في هذا الشأن. فالخلاص فعل إلهي سيتحقق في مستقبل الأيام بصرف النظر عن خطايا البشر عند ميخا وهو فعل إلهي تحقق في شخص المسيح المخلص عيسى بن مريم عليه السلام عند الكنيسة المسيحية.

سابعاً: سفــــر ناحـــــوم

يعتبر ناحوم من الشخصيات الغامضة في تاريخ النبوة الإسرائيلية فلا يعرف شئ بالتحديد عن شخصيته، كما أن هناك اختلافا كبيرا حول تحديد العصر الذي عاش فيه. فقد وضعه بعض العلماء في الفترة المحصورة بين ٦٦٢ ق.م - ٦١٢ ق.م (١٣٠). وذلك استنادا إلى بعض الاشارات غير

الواضحة في سفر ناحوم عن سقوط مدينة طيبة المصرية ومدينة نينوى الأشورية واضمحلال أشور بعد موت أشور بانيبال حوالي ٦٣٠ ق.م. ويرجع فريق آخر من العلماء أن نبوة ناحوم تعود إلى عقدين أو ثلاثة عقود قبل دمار نينوى عام ٦١٢ق.م. بينما يرجح فريق ثالث أن يعود السفر إلى فترة ما بعد سقوط نينوى وأن السفر نوع من الأدب الكنسي ألفه ناحوم في هذه المناسبة، وبالاضافة إلى هذه الآراء السابقة هناك رأي ينكر وجود شخصية ناحوم ويعتبر السفر الذي يحمل اسمه وثيقة سياسية دعائية [١٣١] نشأت في دوائر نبوية أو بين جماعة دينية مهتمة بالطقوس وليس من نبي بعينه. ويعتقد أصحاب هذا الرأي أنه من الصعب تحديد شخصية العدو الذي يتحدث عنه السفر بسبب استخدام أسماء رمزية من التراث الاسطوري لسومر وبابل وأوجاريت. وعلى الرغم من هذه الاختلافات فغالبية نقاد العهد القديم يرون أن ناحوم نبي عقيدة من المهتمين بالطقوس والشعائر وأنه ربما كان سابقا على حننيا بن عزور نبي الهيكل الرسمي والذي كان هدفا لهجوم ونقد النبي أرميا (أرميا ٢٨) [١٣٢].

وفيما يتعلق بمحتوى سفر ناحوم فهو يتكون من مجموعة من النبوءات ذات الطابع الديني الحشري اتخذت من مدينة نينوى موضوعا لها متنبئة بسقوطها كعقاب إلهي بسبب آثام أشور. (٣: ١، ٢ : ١٤). ويؤكد السفر هنا على فكرة رئيسية سبق التعبير عنها في أسفار أخرى. ألا وهي فكرة سيطرة الإله يهوه على حركة التاريخ [١٣٣]، ولذلك علاقة خاصة بفكرة الخلاص المسيطرة على أنبياء هذا العصر. ولهذا فنبوءة ناحوم يمكن تصنيفها على أنها نبوءة خلاصية أشبه بنبوءات حزقيال وأرميا وغيرهما من أنبياء بني إسرائيل. ويحتوى سفر ناحوم على ثلاثة إصحاحات يبدأ الاصحاح الأول منها بعبارة «وحي على نينوى. سفر رؤيا ناحوم الألقوشي». ويعتقد علماء نقد العهد القديم أن السفر يتكون من عدد من الوحدات الأدبية المستقلة أولها

مزمور أبجدي يمجد عظمة يهوه وقدرته ١: ٢- ٩. وإن كان الترتيب الأبجدي يتوقف عند حرف الكاف، وتوجد بهذه الفقرة بعض الأشارات الاسطورية. وتكون الفقرات ٢ : ٤- ٢: ١٤ وحدة مستقلة أخرى، أما الفقرات المحصورة بين ١: ١٠- ٢: ٣ فهي لا تتنظم مع ما سبقها أو ما جاء بعدها، وتكون في معظمها الوعد ليهوذا والوعيد العدو بدماره واسترداد إسرائيل ويأتي هذا في لغة شعرية واضحة الألوان تجعل من الوصف شهادة عيان لأحداث تقع أو كأنه نظرة على أحداث تم وقوعها في الحال. ويبدأ الاصحاح الثالث بالويل على نينوى في وصف أشبه ما يكون لعمليات عسكرية تؤدى إلى احتلال المدينة عقابا على فحشها وممارساتها السحرية. (٣ :١ - ٧). ثم يلي ذلك مقارنة لوضع نينوى بما حدث لمدينة طيبة المصرية على يد الأشوريين في ٦٦٢ ق.م ويتوقع الفقرة ٣ : ٨ - ٧ لنينوى نفس مصير طيبة وتصور الفقرة الأخيرة (٣: ١٨ - ١٩) النبوءة كما لو كانت قد حدثت، فقد تشتت شعب نينوى وسقط رعاتها. ومن تحليل السفر حكم فايفر على ناحوم بأنه لم يكن نبيا ولا نبيا مصلحا كما كان معاصره أرميا بل إنه لم يكن حتى مجرد نبي كاتب ولكنه كان في المقام الأول شاعرا (١٣١).

ثامناً: سفــر حبقـــوق

حبقوق شخصية أخرى من الشخصيات الغامضة في تاريخ أنبياء بني إسرائيل، فلا شئ يعرف عنه بالتحديد. وهو معاصر لناحوم تقريبا ويشترك معه في عدد من الخصائص أهمها خلو سفريهما من أية اتهامات ضد بني إسرائيل، واعتبار العدو مصدرا أساسيا للشر الواقع بقومهما مع اشتراكهما أيضا في عدم تحديد شخصية العدو، والحديث عنه في لغة رمزية أسطورية لا تكشف عن هويته الحقيقية. وقد أدى هذا إلى خلاف واضح بين النقاد في هذا الخصوص.

وقد حدد بعض المؤرخين تاريخ كتابة سفر حبقوق قبل عام ٦١٢ ق.م [١٣٥] وهو العام الذي سقطت فيه نينوى، ومن هنا فقد اعتبروا السفر نبوءة موجهة ضد آشور، ويفهم من ذلك أن آشور كانت لا تزال موجودة كامبراطورية، وأن ثورة الكلدانيين ضد الآشوريين كانت قد حدثت بقيادة نبوبولاسر (٦٢٥- ٦٠٥ق.م) وبالاشتراك مع الميديين. ولهذا فتاريخ سفر حبقوق لا يتأخر عن عام ٦٢٥ق.م وخلال هذه الفترة أحكمت منطقة ما بين النهرين سيطرتها على يهوذا، وتوالت الأحداث إلى أن حوصرت أورشليم ٥٩٧ ق.م. وتم سقوطها وسقوط دولة يهوذا عام ٥٨٦ ق.م.

ويعبر السفر عن المعاناة الروحية لكاتبه والناجمة عن رؤية عميقة متأملة فى العالم وأحداثه من خلال التجربة اليهودية، فهو يتعرض لقضية العدالة الإلهية ولكن من خلال الرؤية السياسية للعصر الذى يعيش فيه كاتب سفر حبقوق، ولذلك فهو يفلسف دينيا الحكم العالمى لقوة سياسية لا تتصف بالعدالة والأخلاق، ومن ثم يلجأ إلى تصعيد القضية لتصبح مناقشة لمشكلة العدالة الإلهية فى حكم الأمم والامبراطوريات [١٣٦]. وكيف تتسبب هذه الأمم فى كثير من الشرور التى لا تجد لها تبريرا واضحا، والتى تقابل أيضا بصمت إلهى «عيناك أطهر من أن تنظر الشر ولا تستطيع النظر إلى الجور فلم تنظر إلى الناهبين وتصمت حين يبلع الشرير من هو أبر منه» (حبقوق ١: ١٣). وأنظر أيضا (١: ١- ٤).

ويعطى السفر علاجا دينيا لهذه القضية الفلسفية التى يثيرها على المستوى الجماعى، والتى سبق أن أثارتها أسفار أخرى على المستوى الفردى الشخصى مثل سفر أيوب وسفر الجامعة، ففى هذين السفرين نجد مناقشة لقضية شقاء الإنسان البار والعدالة الإلهية فى حياة الإنسان الفرد، بينما هنا فى سفر حبقوق تتحول القضية إلى مناقشة شقاء الأمة البارة على يد الأمم غير البارة، وقد سبق أن ذكرنا أن حبقوق لا يوجه اللوم إلى قومه بنى إسرائيل

ولا يعتبر الشر صادرا عنهم، ولكنه يتوجه بنقده إلى الامبراطوريات الحاكمة والموقف الإلهي الصامت والذي لا يواجه شرور هذه الامبراطوريات برد فعل إلهي مناسب. والعلاج الديني الذي يصل إليه كاتب السفر هو أن الإيمان كفيل بمواجهة شرور العالم وأن الإنسان «البار بإيمانه يحيا» ٢: ٤ وهو علاج مشابه لوجهة النظر الدينية التي عولجت بها قضية شقاء البار في سفر أيوب.

لهذا السبب، وعلى الرغم من قصر سفر حبقوق، فقد اكتسب عمقا دينيا وفلسفيا وأخلاقيا، ولم يكن مجرد تعبير عن غضب قومي من الكاتب بسبب الشرور التي يعانيها قومه على يد أعدائهم. وقد تركت نظرة السفر تأثيرها على التجارب الذاتية لكثير من الشخصيات الدينية مثل مؤلف رؤيا عزرا وبولس الرسول ومارتن لوثر. ويتضح ذلك التأثير في اقتباس بعض عبارات وألفاظ حبقوق وتكرارها عند هذه الشخصيات. وللسفر أهمية أخرى تتمثل فيما يمكن تسميته بسيكولوجية الرؤيا النبوية حيث يتعرض لوصف العملية الذاتية الداخلية المتعلقة بالرؤيا كتجربة إنسانية. فسفر حبقوق من الأسفار النادرة التي تعرضت لمثل هذا الوصف للعوامل التي تتفاعل داخل الشخصية النبوية والمعاناة الروحية التي يعيشها النبي ساعة تلقي الرؤيا أو الوحي، وما يواكب ذلك من استعداد داخلي لتلقي الرؤيا، وكيفية ذلك التلقي، والمعاناة الذهنية والارهاق الجسماني الذي ينتج عنها (١٣٧). أنظر ٢: ١ - ٣ وكذلك ٣ : ١٦. وبالاضافة إلى هذه الصفات الأساسية في الوحي الذي رآه حبقوق النبي كما يصفه سفره، نرى في النهاية أن نبوءة حبقوق تاريخية متأثرة بالأحداث التاريخية الجارية في عصره، ومفسرة في نفس الوقت لهذه الأحداث فحبقوق مؤرخ صاحب فلسفة تاريخية لا تلتزم بالموضوعية. ولو التزم بها لبحث عن علل الشرور الواقعة بقومه في سلوك قومه، ولكنه اكتفى بتوجيه اللوم والويلات إلى أعداء قومه، واتهام العدالة الإلهية بالصمت.

وقد اختلفت آراء النقاد فيما يتعلق بالأحداث والشخصيات الأساسية في السفر. فقد رأت مجموعة من النقاد أن السفر يعبر عن أحداث قومية داخلية، وأن اضطهاد البار على يد الشرير إنما يشير إلى توتر داخلي داخل يهوذا بين جماعة يهوذية بارة وفئة يهوذية شريرة يقودها الملك يهوياقيم، والعقاب يتم بواسطة الكلدانيين، ولذلك فقد اعتبر أصحاب هذا الرأي من النقاد عام ٦٠٥ق.م تاريخا مناسبا لكتابة السفر. وقد تبنى هذا الرأي كل من روتشتين ١٨٩٦، وهومبرت ١٩٤١ ونيلسن ١٩٥٣ مع اختلافات فيما تخص الشخصيات (١٢٨). فالناقد هومبرت يعتبر حبقوق نبي طقوس بأورشليم يتوعد بيوم هلاك ليهوياقيم، أما نيلسن فيشير إلى عزل شالوم البار وتعيين يهوياقيم الشرير.

وترى مجموعة ثانية من النقاد أن الاضطهاد الواقع بيهوذا إنما هو على يد عدو خارجي اختلف في تحديد شخصيته. مما أدى إلى اختلاف في تحديد تاريخ حبقوق وسفره. فقد رأى بودية وونكل أن المقصود بالعدو الأشوريون، وأن يهوه يتوعدهم بعقاب على يد الكلدانيين المهددين لآشور. وعلى ذلك فتاريخ حبقوق يعود إلى ما قبل سقوط آشور في عام ٦١٢ ق.م. أما فلهاوزن وسيلين فيعتبران العدو اشارة إلى الكلدانيين الذين أساءوا معاملة يهوذا وغيرها من الأمم. وهذا يضع تاريخ حبقوق في عصر الامبراطورية البابلية الحديثة التي أسسها الكلدانيون بين ٦١٢ – ٥٣٨ ق.م. وهناك رأي ثالث يتزعمه دوم الذي يرى في السفر صدى لانتصارات الاسكندر الأكبر المقدوني، وهو بذلك يتأخر بالسفر ثلاثة قرون تقريبا عن الآراء السابقة. وهو يبنى ذلك على اعتبار أن كلمة «الكلدانيين» خطأ نصي صححه إلى «الكتيم» وهم اليونانيون (انظر الفقرات ١: ٦، ١: ٥– ١١، ٢: ١٥– ١٦، ٣: ١٣ – ١٦). ويفسر اللفظ «شرقا» في الفقرة ١: ٩ بأنه اشارة إلى هجوم من الغرب على الشرق الأدنى. والسفر في رأيه كتب فيا بين معركة ايسوس ٣٣٣ق.م ومعركة أربلا ٣٣١ ق.م (١٢٩).

وهكذا اختلفت آراء النقاد في تحديد شخصيات البار وغير البار، وتحديد زمن كتابة السفر. وارتبط هذا بتغييرات نصيه وحذف لألفاظ وفقرات، وإعادة ترتيب لأقسام السفر نتج عنها اختلاف آخر في وحدة السفر وبنائه الأدبي. وقد يبدو لأول وهلة أن السفر يكون وحدة أدبية واحدة خاصة إذا اعتبرنا قصر حجمه ووحدة موضوعه، إلا أن كثيرا من النقاد، وخاصة أيسفلت، اعتبروا أن الوحدة في المضمون لا تعني بالضرورة وحدة في الشكل، فمن المحتمل أن أجزاء السفر جمعت إلى بعضها البعض لكي تكون كتابا كنسيا يستخدم في المعابد. وقد انتهت بحوث أيسفلت إلى أن سفر حبقوق يتكون من مجموعة غير مترابطة من المراثي والنبوءات والويلات وتنتهي بمزمور صلاة أو شكر وهي كلها من وضع شخص واحد هو حبقوق نبي الطقوس من أجل استخدامات دينية في المعبد [١٤٠].

أما الاصحاح الثالث والأخير فقد أثار بمفرده مشكلة جوهرية في بناء السفر، فهو يأخذ شكل مزمور مراثي جماعي ولا يتفق في مبناه مع الاصحاحين السابقين عليه مما أدى ببعض النقاد إلى اعتباره إضافة متأخرة إلى حبقوق من فترة ما بعد السبي البابلي، بينما عاش حبقوق قبل السبي. وهذا لا يمنع من وجود من تبنى فكرة وحدة السفر بما في ذلك اصحاحه الثالث وعزوه إلى حبقوق نفسه استنادا إلى وحدة الموضوع واللغة والأسلوب والألفاظ التي تربط الاصحاحات، وأن الاصحاح الثالث هو عبارة عن مزمور شكر يحتفل برؤية يهوه في معركة ضد عدوه في صورة أسطورية حشرية أو غيبية تتوقع خلاص يهوه وانتصاره لشعبه.

وكما سبق القول فإن أهمية حبقوق في تاريخ النبوة الإسرائيلية تظهر في عرضه لقضية شقاء البار على يد غير البار [١٤١]. وهي قضية اكتسبت أهمية كبرى في كتاب العهد القديم حيث عولجت على مستويين : المستوى الخاص بشقاء الأمة والجماعة البارة على يد عدو شرير كما هو الحال في سفر

حبقوق. أما المستوى الثاني فيعالج القضية على مستوى الافراد حيث يشقى البار على يد غير البار وهي مشكلة تناولها بالتفصيل سفرا أيوب والجامعة أحدهما عالج القضية معالجة دينية بينما الثاني عالجها على أنها قضية فلسفية. ويشترك سفر حبقوق مع سفر أيوب في أن كليهما عالج القضية معالجة دينية رغم اعتبار الشقاء في حبقوق شقاء اجماعيا بينما هو في أيوب شقاء يخص الفرد دون الجماعة.

تاسعاً: سفــر صفنيـــا

يبدأ سفر صفنيا بذكر نسبه على النحو التالي: «كلمة الرب التي صارت إلى صفنيا بن كوشي بن جدليا بن أمريا بن حزقيا في أيام يوشيا بن آمون ملك يهوذا» (صفنيا ١:١). ويرى علماء نقد العهد القديم نوعا من الغرابة في سلسلة النسب التي وردت في بداية السفر. فهي ليست من الأمور المعتادة في أسفار العهد القديم ويرجح أن السبب في ذكرها هو التأكيد على الأصل اليهودي للنبي صفنيا في محاولة للقضاء على ما يثيره اسم أبيه (كوشي) من شكوك حول أصل النبي. ولم يمنع هذا بعض الدراسين من اعتبار صفنيا أحد أفراد أسرة خادمة ملحقة بخدمة الهيكل. ويتخذون من معرفة صفنيا بطقوس الهيكل دليلا على رأيهم هذا. فهو – على هذا الأسـاس – نبي طقوس. ومن المرجح أن تكون دعوته قد ظهرت فيمـا بين عامي ٦٤٠ – ٦٣٠ ق.م. وقبل إصلاحات يوشيا بقليل (١٤٢). ويعتقد أيسفلت أن سفر صفنيا يعطي صورة للعمق والطهارة التي اتصفت بها الحركة المؤدية إلى اصلاحات يوشيا (١٤٣).

ويشتمل سفر صفنيا على ثلاثة إصحاحات، وعلى الرغم من صغر حجمه فقد ثارت حول بنية السفر بعض المشاكل النقدية، ففي الوقت الذي اعتبرت فيه المادة الأساسية للسفر مادة أصلية تتكون من الاصحاح الأول بأكمله والاصحاح الثاني والاصحاح الثالث بأكمله إلا أن بعض النقاد اعتبروا بقية

الاصحاح الثاني دخيلا على السفر، فمثلا الجزء ٢: ٤- ١٥، والذي يشتمل على الويلات الخاصة بالأمم الأجنبية، خضع لبعض التحرير خلال فترة السبي البابلي خاصة الفقرات ٧، ٨- ١١ من الاصحاح الثاني، والشئ يقال عن الاصحاح الثالث ٩ - ٢٠ والذي يتكون من مجموعة تنبؤات يبدو أنها متأخرة في الوضع عن زمن صفنيا ويرى أ. جلين A. Gelin أن سفر صفنيا بأكمله قد أعيدت صياغته وأصبح على شكله الحالي داخل العهد القديم بعد السبي البابلي. وأكثر النقاد تطرفا يعتبر زمن تأليف السفر حوالي ٢٠٠ ق.م كما فعل سميث رولشمان (١٩٥٠)، بينما وضعه هايت في زمن يهوياكيم (٦٠٨ - ٥٩٨ ق.م) [١٤٤] أي بعد عقدين أو ثلاثة عقود من زمن يوشيا المشار إليه في بداية الاصحاح الأول. والرأي الأرجح عند غالبية علماء النقد أن السفر قد وضع قبل اصطلاحات يوشيا الدينية. والدليل على ذلك أن السفر يشير إلى الوضع الديني في أورشليم قبل الاصلاح من خلال بعض الظواهر الدينية المرفوضة والتي وضع إصلاح يوشيا نهاية لها حيث نقرأ في ١: ٤ - ٦ وأمد يدي على يهوذا وعلى كل سكان أورشليم وأقطع من هذا المكان بقية البعل اسم الكماريم مع الكهنة والساجدين على السطوح لجند السماء والساجدين الحالفين بالرب والحالفين بملكوم والمرتدين من وراء الباب والذين لم يطلبوا الرب ولا سألوا عنه، وفي هذا كله اشارة إلى تغلغل العبادة الأشورية وعبادة الإله العموني ملكوم وانتشار الوثنية الكنعانية كما تشير فقرات أخرى إلى انتشار اللباس الأجنبي (١: ٨) والأنبياء الكذبة (٣: ٤) وانتشار العنف والظلم (٣: ١ - ٣) ... إلى غير ذلك من الظواهر التي استدعت الاصلاح.

ومن أهم معالم السفر احتواؤه على رؤيا حشرية خلاصية يتنبأ السفر بوقوعها بعد فترة من الزمن. فبعد التهديدات المرفوعة ضد يهوذا وأورشليم والوعيد بحلول يوم الرب والتصوير الكوني لقدومه (١: ٢- ١٢)، وبعد التنبؤات المصحوبة بالويلات ضد الأمم الأجنبية (٢: ٤ - ١٥)، وتجديد هذه التهديدات

ضد أورشليم والأمم الأجنبية في ٣ : ١ – ٨ يعود السفر في نهايته إلى التأكيد على الخلاص الإلهي الذي يتحقق لجماعة بني إسرائيل من خلال رد المسبيين كما يتنبأ كاتب السفر في ٣: ١٩ – ٢٠. كما تأخذ هذه الرؤيا المبشرية الخلاصية وجهة عالمية من خلال تحول الشعوب إلى عبادة الرب: «لأن حكمي هو بجمع الأمم وحشر الممالك... لأني حينئذ أحول الشعوب إلى شفة نقية ليدعوا كلهم باسم الرب ليعبدوه بكتف واحدة» (٣ : ٨ – ٩). وتهديد الأمم الأجنبية يجد له مكانا مناسبا مع اعلان يوم الرب سيشهد حساب العالم كله. وهذا ليس بالغريب على نبوءات أنبياء العهد القديم التي عادة ما تأتي في شكل نبوءات خلاص للشعب تواكبها تهديدات موجهة ضد الأمم الأجنبية وفي بعض الأحيان تنتهي بوعود وآمال في الخلاص كما هو الحال في سفر صفنيا الذي يعتبر الأمم الأجنبية موضوع الحساب والتطهير.

وهكذا يتضح أن يوم الرب هو الموضوع الرئيسي في سفر صفنيا، ويبدو الكاتب فيه متأثرا بسفر عاموس واشعياء إلا أنه حول يوم الرب إلى كارثة كونية (١٤٥) وفيما عدا ذلك يعرض السفر بعض الأفكار الدينية الهامة مثل فكرة التواضع لله والبر والفقر الروحي الذي هو صفة «بقية إسرائيل» أو الصفوة التي تمتاز بالفقر الروحي بمعنى التواضع حيث يقول السفر : «وأبقي في وسطك شعبا بائسا ومسكينا فيتوكلون على إسم الرب. بقية إسرائيل لا يفعلون إثما ولا يتكلمون بالكذب ولا يوجد في أفواههم لسان غش ...» (٣: ١٢ – ١٣). وفي كل هذا يعتبر السفر معبرا عن طهارة وعمق الشعور الديني الذي أدى إلى ظهور اصلاحات يوشيا الدينية.

عاشراً: سفر حُجي

حَجي واحد من مجموعة «الأنبياء الصغار» وهو من أنبياء القرن الخامس قبل الميلاد إذ يعود سفره إلى العام الثاني من حكم الملك الفارسي دارا

(٥٢١– ٤٨٥). وهو أيضا نبي طقوس وشعائر [١٤٦]، ويهتم سفره بموضوع إعادة بناء الهيكل فيوجه النداء إلى الملك زروبابل والكاهن يهوشع للاهتمام بهذا الأمر، ويستجاب لطلبه ويبدأ بالفعل البناء فى الهيكل الجديد. وتتوالى نبوءات حجّى المرتبطة بهذا الموضوع، فيتنبأ أولا بأن الهيكل الجديد سيفوق القديم عظمة، ويتنبأ أيضا بحلول البركة فى المحاصيل والثمار، ثم يتنبأ بقبول زروبابل حاكم يهوذا للاختيار الإلهي [١٤٧] بسبب تلبيته لنداء النبي حجّى. وقد اعتبر تمام بناء البيت علامة على قدوم عهد الخلاص المنتظر ومن الأوصاف الخلاصية فى السفر زلزلة السموات والأرض [١٤٨]، وإبادة الأمم، وقيام مسيح داود فى شخص زروبابل [١٤٩] إلى غير ذلك من الصور الخلاصية.

ويتكون سفر حجّى من إصحاحين يشتملان على أربع نبوءات تعود تاريخيا إلى العام الثانى من حكم داريوس الأول ملك فارس (٥٢١– ٤٨٥ ق.م) وهو الوقت الذي بدأ فيه حجّى وزكريا يحضون الناس على إعادة بناء هيكل أورشليم الذي دمره البابليون فى ٥٨٧ ق.م.

وفى النبوءة الأولى يبلغ حجّى زروبابل بن شالتيئيل والى يهوذا ويهوشع بن يهو صادق الكاهن العظيم رسالة الرب التي تلقاها ببناء بيت الرب ويتلقى حجّى النبوءة الثانية ويتكرر فيها النداء بإتمام بناء الهيكل. وفى النبوءة الثالثة التي تلقاها مع البدء فى البناء وفى النبوءة الرابعة يتنبأ حجّى بأن الرب سيدمر الأمم الأجنبية : «إنى أزلزل السموات والأرض وأقلب كرسى الممالك وأبيد قوة ممالك الأمم ... وفى ذلك اليوم يقول رب الجنود آخذك يا زروبابل عبدى ابن شالتيئيل يقول الرب وأجعلك كخاتم لأنى قد اخترتك يقول رب الجنود» (حجّى ٢ : ٢١ – ٢٣).

ومن الواضح أن هذه النبوءات تعكس تأملا سياسيا من جانب حجّى وكذلك بالنسبة لزكريا يرى فى حكم داريوس الأول حكما من يهوه على الممالك

الأجنبية يكون من نتيجة زلزلة الأمم واسترداد مملكة داود بواسطة زروبابل وإعادة بناء الهيكل. فهي نبوءات قومية لم يتحقق منها شئ سوى سماح داريوس الأول اليهود بإعادة بناء الهيكل. وتتصف نبوة حجّي بمحدوديتها مقارنة بنبوات الأنبياء السابقين فهي نبوة خالية من المضامين الدينية والأخلاقية إذ لم يكن أهتمام حجّي إصلاح الأوضاع الدينية والأخلاقية اليهود بل اعلان التبعية للنظام الكهنوتي وقواعد التطهر اللاوية وإنجاز الشعائر والطقوس. ولذلك فرخاء الجماعة ومستقبلها يعتمد عند حجّي على مدى إلتزامها بإعادة بناء الهيكل: «مجد هذا البيت الأخير يكون أعظم من مجد الأول ... وفي هذا المكان أعطي السلام يقول رب الجنود». (حجّي ٢: ٨ – ٩).

الحادي عشر : سـفر زكـريـا

عاصر زكريا النبي حجّي وشاركه في مهمته الأساسية الخاصة بإعادة بناء الهيكل. ولهذا يعتبر كل من حجّي وزكريا امتدادا لحزقيال الذي سبقهما بسبعين عاما [١٥٠]. فهما يتمسكان بمطالب الأنبياء السابقين بالتواضع أمام الرب، والتزام السلوك الأخلاقي ويقومان بتنفيذ ما طالب به حزقيال من قبل من ضرورة إعادة بناء الهيكل، وبناء ما يسمي بالأمة الجديدة التي تحدث حزقيال عن بعثها. ويظهر تأثير حزقيال واضحا على نبوءات كل من حجّي وزكريا في كثير من الوجوه.

وبالنسبة لسفر زكريا فيعتقد أنه من عمل أكثر من مؤلف فالاصحاحات ١ – ٨ تنسب إلى زكريا بن برخيا بن عدو النبي المذكور أسمه في الاصحاح ١: ١، وهو نفس زكريا المذكور في نحميا ١٢: ١٦ على أنه من أسرة عدو الكهنوتية، وفي هذا أشارة إلى أن زكريا لم يكن نبي طقوس وشعائر فحسب بل كان كاهنا ينتمي إلى أسرة كهنوتية وربما كان في هذا إشارة إلى الجمع بين وظيفتي النبي والكاهن [١٥١] كما هو الحال مع حزقيال. وقد ورد زكريا كذلك في سفر عزرا ٥: ١، ٦ : ١٤ مع النبي حجّي.

وتشتمل الاصحاحات ١- ٨ على نداء للنبي زكريا إلى قومه يدعوهم إلى التوبة من أجل الحصول على العناية الإلهية. وترد بهذه الاصحاحات عدة رؤى نبوية بالوعد للشعب وحاكمه زروبابل وكاهنه يهوشع. والفقرات ٧ : ٤ – ١٤ تركز على مفهوم العدل والبر والاحسان واتباع سلوك الأنبياء الأولين. ويغطي الاصحاح الثامن سبعة وعود إلهية تبدأ جميعها بعبارة «هكذا قال رب الجنود»، وتدور جميعها حول البركة الجديدة لأورشليم، وعودة السبي المشتت، وتجديد البركة الألهية مع اعادة بناء الهيكل كضمان لتحقق عصر الخلاص، وبداية مملكة الخلاص. ويظهر هنا أيضا تأثير حزقيال حيث أن رؤى زكريا تأتي في شكل رؤى ليلية متتالية مما أدى إلى الاعتقاد في أنه مثل حزقيال قد مارس تجاربه بطريقة متتالية ثم أعطاها شكلها الأدبي فيما بعد. وكان زكريا بذلك نموذجا للكتابات الأبوكالبتيكية التي تقدم مادتها في شكل رؤى.

أما الاصحاحات ٩ – ١٤ فهي تتوعد أرض حدراخ ودمشق وحماة وصور وصيدا والمدن الفلسطينية، وتعد يهوذا بالعون الإلهي، وتطلب عدم الأخذ بأقوال العرافين والمتنبئين، وتعد بعودة بيت يوسف وتقوية بيت يهوذا، وبسقوط الأمم الوثنية التي تهدد أورشليم، وتعد أيضا بالتوبة لبيت داوود وبتطهير الأرض.

ويرى كثير من النقاد أن مؤلف الاصحاحات ١– ٨ ليس هو مؤلف الاصحاحات ٩ – ١٤ التي تنسب أحيانا إلى إرميا (١٠٦) استنادا إلى نص في العهد الجديد (متى ٢٧ : ٩ – ١٠)، وكذلك بسبب الإشارة إلى وجود افرايم (المملكة الشمالية) ومصر وأشور إشارة إلى أحداث تعود إلى ما قبل ٧٢١ ق.م. وتتحدث أجزاء أخرى عن يهوذا، ولذلك أعطت ٦٠٩ – ٥٨٧ ق.م. كتاريخ لها. ونتيجة لهذا التناقض والتفاوت في ذكر الأخبار اعتقد بعض النقاد أن لغة هذه

الأجزاء لغة حشرية غيبية ولا تشير إلى أحداث فعلية، وقد اعتقد أيضا أن الاصحاحات ٩ – ١٤ تعود إلى الفترة اليونانية، أو المكابية [١٥٣]، أي في القرون الرابع والثالث والثاني قبل الميلاد، ومنهم من عاد بها إلى الفترة الفارسية في الخامس قبل الميلاد، وعلى هذا فالرأي النقدي الأخير يرجح أن يكون السفر مكونا من وحدات صغيرة ضمت إلى بعضها البعض وتغطي فترة تاريخية تمتد من عصر ما قبل السبي إلى القرن الثاني قبل الميلاد. وقد أكد برتولد (١٨١٤) على أن سفر زكريا يتكون من سفرين ينتميان إلى فترتين مختلفتين وقد ضما في عمل واحد بسبب التشابه في أسماء المؤلفين زكريا بن عدو وزكريا بن برخيا، حيث أصبح أبو الأول جدا للثاني، ويتفق أيسفلت مع هذا الرأي، بل نجده يعتبر الجزء الثاني ٩ – ١٤ مكونا أصلا من كتابين مستقلين ٩ –١١ و ١٢– ١٤، هذا بالاضافة إلى رأيه القائل باعتبار ١٢ – ١٤ عملين منفصلين، وهذا يعني أن سفر زكريا عنده يتكون من أربعة أعمال مستقلة، وهو يعتبر العام ٣٣٢ ق.م تاريخا لكتابة ٩ – ١٤[١٥٤] مشيرا إلى فتوحات الاسكندر الأكبر وحصاره المدن المذكورة في السفر.

الثاني عشر : سفـــر ملاخـــي

الإسم ملاخي مكون في العبرية من מלאך بمعنى «ملاك» أو «رسول» والياء الدالة على ضمير الملكية للمتكلم المفرد فيصبح المعنى «ملاكي» أو «رسولي»، وقد وردت هذه اللفظة المركبة في الاصحاح الثالث الفقرة الأولى من السفر. وقد نقلت من هذا الموضع، ووضعت في بداية السفر كدلالة على مؤلفه وهي دلالة خاطئة لأن الكلمة ليست إسم علم لنبي كما اتضح وعلى هذا فالسفر مجهول المؤلف، وقد اعتبرت الترجمة السبعينية كلمة «ملاخي» إسم علم واطلقت على السفر كاشارة إلى مؤلفه، كما اعتبرت السفر مكونا من أربعة إصحاحات بينما هو ثلاثة فقط حسب نص الماسورا، وذلك باعتبار ٣ : ١٩ – ٢٤ في نص الماسورة إصحاحا رابعا مستقلا [١٥٥].

وتأخذ هذه الاصحاحات شكل الحوار بين يهوه أو النبي كممثل له وبين بني إسرائيل والكهنة الذين عكفوا على تقديم ما لا يصلح من القرابين للرب ١ : ٦ – ٢ : ٩ ويتوعدهم السفر باللعنة إن هم استمروا في ذلك. وتشمل الفقرات ٢: ١٠ – ١٦ على لعنة للرجال اليهود الذين يطلقون زوجاتهم اليهوديات من أجل الزواج بأجنبيات. ونجد في ٢: ١٧ إلى ٣: ٥ ردا على المتشككين في العدالة الإلهية وفي الثواب والعقاب، ويتوعدهم بيوم قريب للحساب وفي الفقرات ٣: ٧ – ١٢ نداء إلهي بضرورة الرجوع إلى الرب، والوفاء بحقه في العشور والتقدمة، ويعد بعودة البركة الإلهية إن تم هذا. وفي الاصحاح الرابع نجد تجديدا لفكرة الثواب والعقاب، وتحقيقا للعدالة الإلهية يتم انتصار المؤمن على الكافر فاعل الشر وأخيرا نداء بالحفاظ على شريعة موسى، وقدوم النبي إيليا قبل مجئ يوم يهوه، يوم الحساب العظيم [١٥٦].

ويقع سفر ملاخي من الناحية التاريخية بين حجّي وزكريا من ناحية ونحميا وعزرا من ناحية أخرى، حيث حدد النقاد النصف الأول من القرن الخامس ق.م. تاريخا لكتابته [١٥٧]. وقد كان الهيكل قد تم بناؤه وأقيمت فيه الخدمات الدينية والطقوس، ويعتقد بعض العلماء أن ملاخي ربما كان أحد مساعدي عزرا في إصلاحاته، وأن الرسول المذكور في ٣ : ١ ما هو إلا الكاهن عزرا [١٥٨]. وعلى كل حال تغطي روح الاصلاح على سفر ملاخي، حيث يندد بالفساد المنتشر على المستوى الديني والأخلاقي والاجتماعي مما يجعل من ملاخي يشبه الأنبياء القدامى في مطالبته بالدقة في أداء الطقوس والقرابين، والمحافظة على نقاء الدم اليهودي بالتشديد في منع الزواج بالأجنبيات. وهذا يوضح الخصوصية والعنصرية التي تميز سفر ملاخي، وتضعه في هذا الشأن مع حزقيال وحجّي وزكريا وعلى العكس من عاموس الذي اشتهر بعالمية نظرته الدينية. ومع ذلك فقد اكتسب ملاخي أهمية كبيرة بفضل تركيزه على مسؤولية الكهنة ونقده لهم [١٥٩]، ودعوته إلى التمسك بالأساس الأخلاقي للدين [١٦٠].



الباب الثالث

أسفار المكتوبات

الفصل الأول : أسفار الحكمة

أولاً : سفر المزامير
ثانياً: سفر أيوب
ثالثاً: سفر الأمثال

الفصل الثاني : المجلات (اللفائف) الخمس

أولاً : سفر راعوث
ثانياً: سفر نشيد الأناشيد
ثالثاً: سفر الجامعة
رابعاً: سفر المراثي
خامساً : سفر إستير

الفصل الثالث : أسفار دانيال وأخبار الأيام وعزرا ونحميا

أولاً : سفر دانيال
ثانياً: سفرا أخبار الأيام الأول والثاني
ثالثاً: سفرا عزرا ونحميا



الفصــــل الأول

أسفـــار الحكمــــة

أولاً : سفــــر المـــزاميـــر

يقع سفر المزامير في بداية قسم المكتوبات في العهد القديم، ويعتبر من أهم أسفار الحكمة في العهد القديم، وأكثرها انتشارا واستخداما في الحياة الدينية اليهودية. ويشتمل السفر على مائة وخمسين مزمورا يقسمها علماء نقد العهد القديم إلى عدة أقسام رئيسية. فهناك فريق من العلماء يصنف المزامير إلى خمسة كتب تبركا بالتوراة وتقليداً لتقسيم التوراة إلى خمسة أسفار (١). وفي هذا ينص مدارش من الفترة التلمودية معلقا على المزمور الأول أنه «كما أن موسى عليه السلام أعطى لبني إسرائيل خمسة أسفار تشريعية فكذلك أعطى داود عليه السلام خمسة كتب مزاميره» (٢) وقد أعطوا لهذه الأقسام الخمسة عناوين مأخوذة من بدايات هذه الأقســام . فعنوان القسم الأول «طوبى الرجل» (المزامير ١:١). وعنوان القسم الثاني: «الإمام المغنين» (المزامير٤٢: ١). وعنوان الثالث: «مزمور لآساف» (المزامير ٧٣ :١). وعنوان الرابع: «صلاة موسى رجل الله» (المزامير ٩٠:١). وعنوان الخامس: «ليقل مفديو الرب» (المزامير ١٠٧ : ٢). وهكذا تصبح الأقسام الخمسة على النحو التالي : القسم الأول يشتمل على المزامير من ١إلى ٤١، والقسم الثاني من ٤٢ إلى ٧٢، والقسم الثالث من ٧٣ إلى ٨٩ والقسم الرابع من ٩٠ إلى ١٠٦، والقسم الخامس من ١٠٧ إلى ١٥٠ وينتهي كل قسم من هذه الأقسام بصلاة أو توسل لها صيغة واحدة متقاربة وهي : «مبارك الرب إله إسرائيل من الأزل وإلى الأبد آمين فآمين» (المزامير ٤١: ١٣). وهي تتكرر في نهاية كل قسم فهي

نهاية القسم الثاني: «مبارك الرب الله إله إسرائيل الصانع العجائب وحده، ومبارك اسم مجده إلى الدهر ولتمتلئ الأرض كلها من مجده آمين ثم آمين» (المزامير ٧٢: ١٨– ١٩). وينتهي القسم الثالث بالدعاء «مبارك الرب إلى الدهر آمين فآمين» (المزامير ٨٩ : ٥٢). وينتهي القسم الرابع : «مبارك الرب إله إسرائيل من الأزل وإلى الأبد... آمين هللويا» (المزامير ١٠٦ : ٤٨).

وتتميز المجموعة الأولى من هذه المزامير (١– ٤١) باستخدام إسم الإله «يهوه» [٣] ويذكر إسم داود في عنوان المزمور أي بنسبة المزمور إلى داود باستخدام عبارة «لإمام المغنين» «مزمور لداود» أو عبارة «مزمور لداود» وأحيانا كلمة «لداود» فقط. وذلك فيما عدا المزمور الأول والثاني والثالث والثلاثين، فهي ليست منسوبة إلى داود.

أما المجموعة الثانية (٤٢ – ٧٢) فتتميز باستخدام «إلوهيم» إسما للإله [٤] وبخاصة المزمور ٥٣، ٧٠ وتتصف ستة من هذه المزامير بنسبتها إلى قورح أو بني قورح (٤٤ – ٤٩). وتنسب المزامير ٥١ – ٦٥، ٦٨ – ٧١) إلى داود. وينسب المزمور ٥٠ إلى أساف بينما ينسب المزمور ٧٢ إلى سليمان.

أما المجموعة الثالثة فهي إلوهيمية المصدر في معظمها وهي تشتمل على المزامير (٧٣ – ٨٩). وتنسب ٧٣ – ٨٣ إلى أساف بينما تنسب أربعة مزامير إلى قورح (٧٤ – ٧٥، ٧٨– ٨٨). وينسب المزمور ٨٩ إلى أيثان الأزراحي وينسب مزمور واحد إلى داود (٨٦).

وبالنسبة للمجموعتين الرابعة والخامسة فينتميان إلى اليهوي[٥] وبها مجموعة ترانيم تمجد ملك يهوه (المزامير ٩٣ – ٩٩). والمزمور المائة ترتيبه ذات تركيبة بسيطة بينما تنتهي المزامير ١٠٥، ١٠٦، ١١١– ١١٧، ١٣٥، ١٤٦ – ١٥٠ بكلمة هللويا ولذلك تسمى بمزامير هللويا. ويطلق على المزامير ١٢٠– ١٣٤ أناشيد الصعود أو مزامير الحج. وتنسب المزامير ١٠١، ١٠٣، ١٠٨– ١١٠، ١١٢، ١٢٤، ١٣١، ١٣٣، ١٣٨ – ١٤٥ إلى داود.

وبعض المزامير تسمى مزامير، وبعضها الآخر يسمى أناشيد وعدد منها يسمى «صلوات» أو «ترانيم». ومن أهم التصنيفات المعطاه للمزامير تصنيفها إلى ترانيم (المزامير ٨، ١٩، ٢٩، ٣٣، ٦٧، ١٠٠، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١١١، ١١٣، ١١٤، ١٣٦، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠) وأدعية ومراثي (٤٤، ٧٩، ٨٠، ٨٣، ٣، ٥، ١٣، ٢٢، ٢٥) ومزاميز شكر (٦٦، ٦٧، ١٢٤، ١٢٩، ١٨، ٣٢، ٣٤، ٤٠) ومزامير ملكية (٤٧، ٩٣ – ١٠٠) ومزامير مسيحانية (المزامير ١١٨، ١١٠، ٤١، ١٠، ٤٦، ٣٨، ٨٧، ٧٨) ومزامير تعليمية ومزامير حكمة (٩– ١٠، ٢٥، ٣٤، ٣٧، ١١١– ١١٢، ١١٩، ١٤٥).

وكالعادة هناك اختلاف بين علماء النقد حول تاريخ كتابة سفر المزامير، فقد اعتبره بعضهم من كتابات ما قبل السبي بينما تنسبه فريق آخر إلى فترة ما بعد السبي وتنسبه عدد آخر إلى العصر المكابي[٦].

ومن الناحية المصدرية ينسب سفر المزامير إلى مصدرين أساسين، المصدر اليهوي والمصدر الإلوهيمي. فهناك مزامير يهوية ومزامير الوهيمية تتميز أولا بإسم الإله المستخدم فيها. وقد يتم تحديد المجموعة الأولى بأنها يهوية، بينما معظم مزامير المجموعة الثانية والثالثة إلوهيمية وهناك ملحق يهوى ألحق بالمزامير الإلوهيمية. بينما حددت الهوية المصدرية للمجموعتين الرابعة والخامسة بأنها يهوية [٧].

ويعتقد النقاد أن المجموعة الأولى من المزامير هي الأقدم وأنها تعود إلى ما بعد السبي، ويليها المجموعة الإلوهيمية ثم يلي ذلك المجموعتان الرابعة والخامسة [٨]. وقد أكملت المزامير قبل ١٠٠ قبل الميلاد، ويرى آخرون أنه تمت قبل ٢٠٠ قبلا الميلاد. بينما ينسبها فريق آخر إلى العصر الفارسي وبخاصة إلى زمني عزرا ونحميا. والذين يبحثون عن تاريخ سابق للسبي يعتمدون على قراءة المزامير في ضوء المقارنة بالأدب البابلي والأدب الأوجاريتي (نصوص رأس شمرا). وقد حاول بعض العلماء تفسير المزامير تفسيرا يرتبط

بالممارسات والأفكار الشرقية وفكرة الملكية المقدسة في عقائد القصوية وبالسحر البدائي كما فعل مونكل وجريسمان وإنجنل واعتبرت المزامير تعاويذ سحرية.[٩]

أما عن وظيفة المزامير واستخداماتها فهي قصائد كتبت لأغراض طقوسية شعائرية بمعنى أنها قصائد عقائدية تصاحب الأفعال الطقوسية [١٠]. وقد أشار سفر أخبار الأيام إلى وجود فرق من المنشدين في الهيكل ووجود موسيقى مقدسة لها مكانة مهمة في العقيدة، ولذلك يستنتج أن المزامير كانت تنشد مصاحبة الشعائر وأنها ضرورية لإنجاز الطقس وتساعد في فهم معناه ومع ذلك فليست كل المزامير كتبت لأغراض شعائرية. فهناك مزامير ذات طابع شخصي مثل بعض مزامير الرثاء التي كتبت للاستخدام الفردي وليس الشعائري، وهنا يجب أن نشير إلى أن إسم السفر يشير إلى هذا الاستخدام الموسيقي والمنشدين. فالكلمة العبرية מזמור تدل أصلا على مؤلف موسيقي لآلات وترية، ثم استخدمت الكلمة للدلالة على الترنيمة التي تصاحبها الآلات الموسيقية [١١] ومن ناحية أخرى تحدد الكلمة العبرية תהלים المستخدمة كإسم السفر محتوى السفر أو على الأقل جزء منه وهو التسبيح للرب، فالمزامير عبارة عن تسابيح للرب.

وتعبر المزامير عن روح العبادة في السناجوج أكثر من تعبيرها عن العبادة في الهيكل، فهي تعبير عن أحاسيس ومشاعر التدين عند الإنسان العادي أكثر من عملية التعبير عن الشعائر التي تمارس في الهيكل بواسطة الكهنوت، والكثير من المزامير يناسب الصلاة الخاصة أو العبادة الفردية [١٢] وفي هذا المجال تعبر المزامير عن الروح الدينية التي أثارها الفريسيون في مواجهة الصدوقيين، حيث ركز الفريسيون على التقوى الشخصية وعلى حياة الاتصال الوثيق بالله وحسب إرادته، وكذلك التركيز على البساطة القلبية والإيمان القلبي بالله والسلوك الخير كعناصر أساسية في التدين، واعتبروها

أهم من العبادة المنظمة الشعائرية المرتبطة بالهيكل وبالكهنوت، وسفر المزامير يعبر عن هذه المجموعة من المؤمنين المتواضعين المتشوقين إلى الحضور الإلهي في حياتهم وإلى الحياة وفق المشيئة الإلهية.

والمقابلة هنا بين نوعين من التدين ومن التجربة الدينية اليهودية. التجربة الدينية الفردية التلقائية المحملة بالمشاعر والعاطفة الدينية والتي عبرت عنها المزامير تعبيرا مباشرا. أما النوع الثاني فهو التعبير الديني القصائدي الشعائري الجماعي الذي تركز عليه الطقوس الكهنوتية. فكل شئ منظم وله قواعده ويسير حسب طقوس موضوعة تؤدى بشكل جماعي ويقل فيها الشعور الفردي بالتجربة (١٣).

وبالإضافة إلى أن هذا الاتجاه الديني وجد تعبيرا صريحا لدى الفريسيين يشير فايفر إلى أن «بني قورح» الذين ورد ذكرهم في عناوين بعض المزامير تشير أصولهم إلى أنهم من الإسرائيليين العاديين الذين رفضوا الاعتراف بالسلطة الكهنوتية للاويين وأن هذا الموقف الأصلي لهم بالإضافة إلى كونهم إدوميين قد نسي تماما وتم دخولهم في اللاويين (١٤) وبعد عدة تطورات أصبحوا منشدين لهم تراتيم تخصهم (أخبار الأيام الثاني ٢٠ : ١٩) ويمكن أن نخرج من المزامير بعدة ملامح للروح الدينية السائدة فيها ومن أهمها :

١- التعبير عن الروح الدينية الشخصية أكثر من التعبير عن الروح الدينية الجماعية بمعنى التركيز على التجربة الدينية الفردية، وهذا يتسق مع الاتجاه الديني الذي عبر عنه إرميا وحزقيال وهو تحقيق الخلاص الفرد بعد أن كان التركيز على الخلاص الجماعي. فالمزامير من هذه الزاوية كتاب الدين الشخصي، كما تعتبر المزامير أيضا كتاب الورع والتقوى وفيه تصل التقوى الداخلية إلى ذروتها حيث تعبر عن القرب من الله والتوكل عليه فهو المخلص من كل الشرور (المزامير ٧٢ ، ٦٣، ٣١، ٣، ١١، ١٦ وغيرها).

٢- التركيز على عظمة الإله كما تتجلى في العالم الطبيعي الذي خلقه فالسماوات تعلن عن مجد الرب (المزامير ١٩: ١- ٦) وهو الذي يكسي الأرض بالخضرة والنبات (المزامير ٦٥ : ٨- ١٤).

٣- تعطي المزامير صورة للألوهية وعظمتها فالله هو حاكم الكون المدبر له، وملك الأرض، وهو في السماء يفعل مايشاء، وهو أعظم الآلهة وقوته ليست لها حدود، وحكمته لا يمكن الإحاطة بها، ومعرفته شامله وحضوره عظيم [١٥]. وهو الذي يدين أفعال الإنسان فهو الإله العادل إله الحساب الذي يثيب البار ويعاقب المذنب [١٦] (المزامير ٣، ١٠٣، ٤٩، ٧٨، ٨٩، ٩٤، ١٠٤، ١٤٥، ٨٢، ٨٦، ١٣٩، ١٤٧، ٦٧، ٣٧ وغيرها).

٤- في مقابل التركيز على عظمة الإله تسود المزامير نظرة تقلل من شأن الإنسان فهو مخلوق ضعيف (المزامير ٤٩، ٧٨و ٨٩ وغيره) وأيامه معدودة (١٠٣، ٣٩، ٩٠) وهو مخلوق لله الذي يسيطر على حياته ومماته والذي يمده باحتياجاته (المزامير ٣٣، ١٣٩، ١٠٤، ١٤٥).

٥- عبرت بعض المزامير عن مشكلة شقاء البار ولكن في صورة أقل حدة من الصورة الواردة في سفر أيوب (المزامير ٣٤، ٣٧، ٤٩، ٧٣، ٤٢، ٧٤، ٨٨، ٨٩).

٦- تعبر بعض المزامير عن أهمية الهيكل في حياة اليهود في فلسطين وخارجها وهناك مزامير أخرى أثارت مشكلة الأهمية الدينية لطقوس الهيكل وبخاصة طقوس الاضحيات الحيوانية معبرة عن نمط روحي وأخلاقي للحياة الدينية بدلا من النمط الشعائري. (المزامير ٤٠ : ١- ١٢، ٥٠).

٧- تعبر بعض المزامير عن الروح النبوية في شكلها التثنوي ويظهر فيها تأثير التعاليم النبوية [١٧] (٥١، ٦٩، ١٤١، ١٥، ٢٤: ١- ٦، ٥١: ١٨).

٨- اهتمام بعض المزامير بالشريعة (١٩: ٧- ١٤، ١١٩، ٣٧، ٤٠، ٧٨، ٨٩، ٩٤، ١٠٥).

٩- تحمل بعض المزامير روح القومية والدين في العصر المكابي (٤٤، ٧٤، ٧٩، ٨٣، ١٢، ٢٨، ١١٨، ١٤٩، ٤٦- ٤٨، ٦٦- ٦٨، ٧٦، ٨٧، ١١٣، ١٢٤- ١٢٦، ١٢٩).

١٠- تركز المزامير على أهمية الأخلاق فمع التقوى الداخلية يظهر شعور عميق بالذنب وشوق إلى الاتصال الحميم بالله والاتكال عليه (المزامير ٢٣، ١٦، ٣٤، ١١٦، ٤٢- ٤٣) وقد اعتبرت بعض المزامير الجوهر الحقيقي للدين في الأخذ بالقانون الأخلاقي حسب تعاليم الأنبياء وسفر التثنية (المزامير ١٥، ٥٠).

١١- تركز بعض المزامير على التأمل الديني ويطلق عليها مزامير تأمليه مثل التأمل في عظمة الله (المزمور ٩٠).

ثانياً: سفــر أيــــوب

يحتوي سفر أيوب (عليه السلام) على قصة شعبية نثرية تتخللها بعض الأجزاء الشعرية التي قد تسبقها مقدمات نثرية، ويمكن تصنيف موضوعات السفر على النحو التالي :

١- الرواية النثرية (١: ١- ٢، ٤٢: ١٠ب - ١٧) وتعرض الرواية في جزئها النثري الأول حكاية أيوب وما ارتبط بها من وقائع بينما يعطي الجزء النثري الأخير مكافأة أيوب على صبره وتحمله لكل ما وقع به أما الوقائع الأولى فتبين وضع أيوب الديني، فهو مشهور بتقواه وورعه واستقامته وثرائه ثم يحدث الرهان بين الشيطان والرب على أن تقوى أيوب مرتبطة بثرائه والنعمة التي يعيش فيها، ويقترح الشيطان على الرب أخذ النعمة

وسلبها من أيوب للتأكد من إيمانه وتقواه وعندما ينجح أيوب في هذا الاختبار يتم اختباره مرة ثانية فيصاب بالأمراض ويبتعد عنه أهله ويدخل معه أصدقاؤه في حوار حول قضيته، وتنتهي المسألة بمكافأة أيوب من الرب وتعويضه عما أصابه في ماله وولده.

٢- الديالوج (٢: ١١- ١٣، ٣- ٢٧، ٤٢: ٧ - ١٠أ) ويشتمل الديالوج على مقدمة يظهر فيها أصدقاء أيوب الثلاثة أليفاز وبلدد وصوفر لتعزية أيوب. ويلي هذا مرثية أيوب التي تشتمل على الإصحاح الثالث حيث يلعن اليوم الذي ولد فيه : «ليته هلك اليوم الذي ولدت فيه والليل الذي قال قد حبل برجل ... لم لم أمت من الرحم عندما خرجت من البطن لم لم أسلم الروح... لم يعطي لشقي نور وحياة لمري النفس.....» ويشتمل هذا الجزء أيضا على المجموعة الأولى من الخطب (٤- ١٤) وأولها خطبة أليفاز والتي يعنف فيها أيوب على شكواه وعدم صبره ويذكره بحساب الإله العادل لأعمال البشر، ويطلب منه العودة إلى الرب المسيطر على الطبيعة والناس (٥: ٨ - ١٦) والمؤدب لأيوب فلا يرفض تأديبه والمخلص لأيوب. ويشتمل هذا الجزء على رد أيوب على أليفاز (٦ - ٧) والذي يبرر فيها أيوب خطأه فمأساته جعلته يلغو بالكلام ويتمنى الموت : «أتكلم بضيق روحي. أشكو بمرارة نفسي» ويعاتب الرب قائلا : «ما هو الإنسان حتى تعتبره وحتى تضع عليه قلبك وتتعهده كل صباح وكل لحظة تمتحنه حتى متى لا تلتفت عني... أأخطأت ماذا أفعل لك يا رقيب الناس». ثم تبدأ الخطبة الثانية وهي لصديقه بلدد (الإصحاح الثامن) الذي يذكر أيوب بعدالة الرب: «هل الله يعوج القضاء أو القدير يعكس الحق... هو ذا الله لا يرفض الكامل ولا يأخذ بيد فاعلي الشر... أما خيمة الأشرار فلا تكون». وفي الإصحاحين التاسع والعاشر يرد أيوب على صاحبه بلدد

فيعترف مع بلدد بعظمة الله وعظمة أفعاله ثم يثير التساؤلات مرة أخرى راثيا نفسه: «قد كرهت نفسي حياتي... أتكلم في مرارة نفسي قائلا لله لا تستذنبني فهمني لماذا تخاصمني.. في علمك أني لست مذنبا ولا منقذ من يدك... اذكر أنك جبلتني كالطين أفتعيدني إلى التراب ... فلماذا أخرجتني من الرحم... فكنت كأني لم أكن فأقاد من الرحم إلى القبر». ويأتي بعد ذلك الخطاب الأول لصديقه صوفر (الإصحاح ١١) والذي يذكر أيوب بألا يفتخر بكماله وأن يعترف بذنوب لا يدركها إلا الله نفسه: «إذ تقول تعليمي زكي وأنا بار في عينيك ولكن ياليت الله يتكلم ويفتح شفتيه معك ويعلن لك خفيات الحكمة إنها مضاعفة الفهم فتعلم أن الله يغرمك بأقل من إثمك .. أإلى عمق الله تتصل أم إلى نهاية القدير تنتهي هو أعلى من السماوات فماذا عساك أن تفعل.. إن بطش أو أغلق أو جمع فمن يرده لأنه هو يعلم أناس السوء ويبصر الإثم» ويرد أيوب (١٢– ١٤) ساخرا من حكمة أصدقائه معلنا أنه لا يقل حكمة عنهم ويخاطب الرب قائلا: «أبعد يديك عني ولا تدع هيبتك ترعبني ثم ادع فأنا أجيب أو أتكلم فتجاوبني كم لي من الآثام والخطايا. أعلمني ذنبي وخطيتي. لماذا تحجب وجهك عني وتحسبني عدوا لك أترعب ورقة مندفعة وتطارد قشا يابسا لأنك كتبت علي أمورا مرة وورثتني آثام صباي...» ليتك تواريني في الهاوية وتخفيني إلى أن ينصرف غضبك... وكذلك أنت تبيد رجاء الإنسان تتجبر عليه أبدا فيذهب تغير وجهه وتطرده».

وتبدأ مجموعة جديدة من الخطب (الاصحاحات ١٥– ٢١) أولها خطبة اليفاز الثانية (١٥) ويتهم اليفاز أيوب: «أما أنت فتنافي المخافة وتناقض التقوى لدى الله لأن فمك يذيع إثمك... إن فمك يستذنبك ... وشفتاك تشهدان عليك... هل تنصت في مجلس الله أو قصرت الحكمة على نفسك. ماذا تعرفه

ولا تعرفه»... ويرد أيوب على هذا في الإصحاحين ١٦، ١٧ بقوله: «معزون متعبون كلكم هل من نهاية لكلام فارغ أنا أيضا أستطيع أن أتكلم مثلكم لو كانت أنفسكم مكان نفسي ويعاقب الرب مرة أخرى بقوله: «غضبه افترسني واضطهدني دفعني الله إلى الظالم وفي أيدي الأشرار طرحني .... مع أنه لا ظلم في يدي وصلاتي خالصة... المستهزئون بي هم أصحابي لله تقطر عيني لكي يحاكم الإنسان عند الله كابن آدم لدى صاحبه...» أوقفني مثلا للشعوب...» وتبدأ الخطة الثانية لبلدد (الإصحاح ١٨) وفيها مزيد من العتاب على أيوب ويرد أيوب (الإصحاح ١٩) مؤنبا أصحابه: «حتى متى تعذبون نفسي وتسحقونني بالكلام... ها إني أصرخ ظلما فلا أستجاب أدعو وليس حكم... أضرم علي غضبه وحسبني كأعدائه» ويصف حاله قائلا: «قد أبعد عني إخوتي، ومعارفي زاغوا عني، أقاربي قد خذلوني والذين عرفوني نسوني، نزلاء بيتي وإمائي يحسبونني أجنبيا، صرت في أعينهم غريبا، عبدي دعوت فلم يجب... تراءفوا تراءفوا أنتم علي يا أصحابي لأن يد الله قد مستني لماذا تطاردونني كما الله ولا تشبعون من لحمي.. ويتلو ذلك خطبة صوفر الثانية (الاصحاح ٢٠) التي يذكر فيها أيوب بأن انتصار الأشرار لا يدوم وسلطانهم إلى زوال : «السموات تعلن إثمه والأرض تنهض عليه... هذا نصيب الإنسان الشرير من عند الله ميراث أمره من القدير» ويرد أيوب على خطبة صوفر (الإصحاح ٢١) متسائلا: «لماذا تحيا الأشرار ويشيخون ويتجبرون قوة... بيوتهم آمنة من الخوف وليس عليهم عصا الله...»

أما المجموعة الثالثة من الخطب فتبدأ بخطاب إليفاز الثالث (الإصحاح ٢٢) الذي يركز فيه على أن الإنسان ينفع نفسه فتقواه لنفسه وشره لنفسه، ويسوق لأيوب آثامه: «أليس شرك عظيما وآثامك لا نهاية لها»، ويرد أيوب (الإصحاح ٢٣– ٢٤) ويطلب المحاكمة أمام الرب: «من يعطيني أن أجده فآتي

إلى كرسيه أحسن الدعوى أمامه وأملأ فمي حججا... هأنذا أذهب شرقا فليس هو هناك وغربا فلا أشعر به شمالا حيث عمله فلا أنظره. يتعطف الجنوب فلا أراه» ثم يعدد أيوب المظالم في الحياة ويعلق عليها: «والله لا ينتبه إلى الظلم» وتبدأ خطبة بلدد الثالثة «الإصحاح ٢٥: ١، ٢٧: ٧ – ١٠، ١٦ – ٢٣) وفيها إعادة تركيز على أن من لا يعرف الله قد يحقق الثروة التي لا تنقذه من عقاب الله. ويرد أيوب (٢٦: ١– ٤، ٢٧: ١١، ٢٥: ٢– ٦، ٢٦: ٥– ١٤) ساخرا من معرفة بلدد ومقترحا أن يعرف الثلاثة بطبيعة الله صاحب السلطان والهيبة صانع السلام خالق العالم الجبار. ثم تبدأ خطبة صوفر الثالثة (٢٧: ١٣، ٢٤: ٢١– ٢٤، ٢٤: ١٨– ٢٠، ٢٧: ١٤) ويؤكد فيها على أن نصيب الشرير العقاب والموت والنسيان وخراب بيته وأهله فيجيب أيوب (٢٧: ١– ٦، ٢٩– ٣١) ويقر بحياة الله وقدرته: «حي هو الله الذي نزع حقي والقدير الذي أمر نفسي» ويصرخ إلى الرب: «إليك أصرخ فما تستجيب لي أقوم فما تنتبه إلي.. تحولت إلى جاف من تحوي بقدرة يدك تضطهدني».

وفي خاتمة السفر (٤٢: ٧ –١٠أ) يعنف الرب أصحاب أيوب معلنا غضبه عليهم لأنهم لم يقولوا صوابا مثلما قال أيوب عن الرب. ويقبل الرب قرابينهم بعد شفاعة أيوب وصلاته من أجلهم، ويعيد الرب لأيوب أهله وثروته مضاعفه ويباركه ويعيش لأربعة أجيال بعد ذلك ثم يموت «شيخا وشبعان الأيام».

وبعد رواية حكاية أيوب والحوار مع الأصحاب الثلاثة يشتمل السفر على أجزاء خاصة بالحكمة الإلهية (الاصحاح ٢٨) يحتوي على قصيدة تبين عجز الإنسان عن كشف الحكمة الإلهية بمعنى خلقه العالم. ويبدأ جزء رابع يتعلق بحوارات أيوب الثانية (الاصحاح ٢٩– ٣١) وهي تحتوي على تأمل أيوب في سعادته السابقة بأبعادها المختلفة وتوقعاته بحياة طويلة سعيدة مبنية على أساس من سابق أعماله الخيرة، وتحتوي أيضا على بؤس أيوب الحالي رالوان

من معاناته ومرضه (الإصحاح ٣٠) ويعطي الاصحاح ٣١ معايير أيوب الأخلاقية (٣١: ١- ٤) وبعده عن الزيف والخداع والإغراءات المختلفة ومساعدته للفقير واليتيم والأرملة.

أما الجزء الخامس من السفر فيحتوي على خطب أليهو البوزي (الإصحاحات ٣٢- ٣٧) ويحتوي هذا الجزء على خطبة أليهو الأولى ٣٢٠) التي يخاطب فيها الأصحاب الثلاثة معلنا غضبه لأنهم استذلوا أيوب. كما أعلن غضبه على أيوب لأنه «حسب نفسه أبر من الله» : «قلت أنا برئ بلا ذنب زكي أنا ولا إثم لي هو ذا يطلب على علل عداوة يحسبني عدوا له» ويجيب أليهو على شكوى أيوب وحججه قائلا: «الله أعظم من الإنسان. لماذا تخاصمه لأن كل أموره لا يجاوب عليها. لكن الله يتكلم مرة وباثنتين لا يلاحظ الإنسان في حلم في رؤيا الليل.. أيضا يؤدب بالوجع.. حاشا لله من الشر وللقدير من الظلم لأنه يجازي الإنسان على فعله وينيل الرجل كطريقه فحقا إن الله لا يفعل سوءا والقدير لا يعوج القضاء.. إن أيوب يتكلم بلا معرفة وكلامه ليس بتعقل ... لكنه أضاف إلى خطيته معصية».

وفي بقية خطب أليهو تذكير بعظمة الله وعدالته وقدرته وأفعاله في السموات والأرض ويؤكد في النهاية على قدرة الله وعدالته. ويعتقد بعض النقاد أن خطب أليهو تعتمد على شكل أدبي مكتوب وذلك لأنه يقتبس فقرات وهو يرد على أيوب والأصدقاء.

والقسم السادس من سفر أيوب يشتمل على خطب يهوه (٣٨ – ٤١) وأجاب أيوب عليها ٤٠: ٣- ٥، ٤٢: ١-٦). وتبدأ خطب يهوه بذكر عجائب العالم الطبيعي (٣٨: ١- ٣٨) : «فأجاب الرب أيوب من العاصفة وقال من هذا الذي يظلم القضاء بكلام بلا معرفة... أين كنت حين أسست الأرض... هل عرفت سنن السموات...» وهكذا يحصي هذا الجزء أعمال الله في الطبيعة

والكون ويوضح عجائب العالم الطبيعي والحيواني. ويعترف أيوب بقدرة الله وأنه أخطأ ويعلن ندمه وتوبته: «قد علمت أنك تستطيع كل شئ ولا يعسر عليك أمر فمن ذا الذي يخفي القضاء بلا معرفة ولكني قد نطقت بما لا أفهم بعجائب فوقي لم أعرفها... والآن رأتك عيني لذلك أرفض وأندم في التراب والرماد».

وقد أثيرت حول بنية سفر أيوب العديد من الآراء والمشاكل النقدية من أهمها :

١- اعتبار المقدمة إضافة تاريخية للسفر تشبه مقدمات المزامير. ويعتبر بعض النقاد المقدمة والخاتمة إضافات تحريرية متأخرة. بينما ينظر إليهما فريق آخر من النقاد على أنهما يمثلان كتابا مستقلا داخل سفر أيوب ويعتبر آخرون الاصحاحات ٢٩، ٣٠، ٣١ الخاتمة الحقيقية للسفر [١٨].

٢- أثار النقاد مسألة أصالة القصة أو حكاية أيوب واعتبرها فلهاوزن مستعارة من قصة شعبية كانت تروى شفويا وأن لها تاريخا شفهيا قديما وأنها كانت معروفة عند حزقيال (١٤: ١٤، ٢٠) متداولة بين اليهوديين في القرن السادس قبل الميلاد ويعتقد أن الجزء الخاص بالشيطان ومحاورات الأصدقاء الثلاثة أدخلت مؤخرا عندما استخدمت حكاية أيوب كإطار للقصيدة [١٩].

٣- اعتبر بعض النقاد أن مؤلف القصيدة أدومي أضيفت القصة الشعبية إلى قصيدته بواسطة محرر يهودي أعاد صياغة القصة كما سمعها من الرواة الشعبيين في يهوذا مكيفا إياها مع القصيدة. ويعتقد أن القصة قد استخدمت لنقل بعض الأفكار الفلسفية التشاؤمية.

٤- أجرى النقاد العديد من التعديلات من أجل إعادة بناء السفر.

٥- اعتبر العلماء قصيدة الحكمة الإلهية (الاصحاح ٢٨) قصيدة محرفة بينما اعتبرها آخرون عملا مستقلا أي قصيدة مستقلة لا تمثل جزءا من العمل الأصلي (رأي درايفر وجراي ودوم وأيسفلت) [٣٠].

بينما يرى فايفر أنه تأليف مستقل لنفس المؤلف [٣١].

٦- اعتبار خطب أليهو (٣٢: ٣٧) ملحقا للقصيدة الأصلية لضعف صلتها بالسفر وعدم وجود ذكر في السفر لأليهو في غير هذا الموضع. ويعتبرها فايفر خطبا دفاعية جدلية مقحمة للدفاع عن وجهة النظر اليهودية الارثوذكسية ودليله على ذلك ادعاء أليهو أنه يملك المعرفة الحقيقية من خلال الإلهام الإلهي وقيامه بدور الحكم النهائي على آراء الأصحاب الثلاثة وأيوب [٣٢].

٧- هناك وحدة موضوعية في السفر رغم التركيبة الأدبية المعقدة مع ملاحظة غياب أي دور للزوجة والشيطان بعد دورهما في البداية.

وبالنسبة لزمن تأليف السفر فالقصة الشعبية قديمة ولا يعرف تاريخها أما الأجزاء الاضافية والملحقات فقد أضيفت قبل عام ٢٠٠ق.م. وهو زمن التحرير النهائي للسفر. ولا يمكن أن يتجاوز زمن المقدمة والخاتمة عن القرن السادس قبل الميلاد. وقد تراوحت أزمنة التأليف عند مجموعات من النقاد بين القرن السابع والثالث قبل الميلاد. ويرى إفالد وريم وترادكه ودلمان وريوس أن القرن السابع ق.م. هو قرن تأليف السفر بينما يتفق على القرن السادس ق.م. كل من شين وفايفر وبرايس وشلوجل. ويتفق مور ودرايفر وجراي ودورم على القرن الخامس قبل الميلاد بينما يرى أيسفلت وفنكلستين على الرابع قبل الميلاد [٣٣]. ويرى كورنيل وهولتسمان القرن الثالث قبل الميلاد موعدا مناسبا [٣٤].

وقد حدث اختلاف أيضا حول جنسية المؤلف فيعتبره عدد كبير من النقاد يهوديا من يهوذا رغم أن السفر لا يشير إلى بني إسرائيل تاريخيا أو دينيا أو ثقافيا. وتوجد إشارات سريعة لا تكفي لإعطاء بنية يهودية للسفر أوهوية يهودية لمؤلفه منها إشارة واحدة إلى إله إسرائيل في المقدمة والخاتمة (وهما من الإضافات) وذكر يهوه في خطب يهوه سبعة وعشرين مرة. ولا يوجد ذكر للإسم الوهيم كمقابل ليهوه بينما استخدم الإسم «إيل» ٣٨ مرة وكذلك الإسم إلُوّه אלוה (خمسة وثلاثين مرة) والإسم شداي (خمسة وعشرين مرة وكلها ترد بمعنى «إله» أو «الله». ولا توجد إشارات إلى مؤسسات يهودية [٢٥].

لهذه الأسباب وغيرها اعتقد فريق من العلماء أن كاتب سفر أيوب ليس عبرانيا أو إسرائيليا لأن السفر لا يحتوي على شئ يختص بالإسرائيليين. بينما اعتقد فريق آخر أن السفر إسرائيلي رغم عباءته العربية أو الإدومية التي اختفى خلفها. وهكذا فهناك رأيان إما أن الكاتب يهودي عاش في أورشليم في جنوب يهوذا على الحدود مع إدوم بالقرب من الصحراء. أو عاش في مصر، أو كان إدوميا. ويفضل فايفر الرأي الأخير لغياب أدلة قوية على يهودية السفر ووجود بعض الأدلة على أنه إدومي. فمعرفة المؤلف بأسفار العهد القديم ليست دليلا قويا في تحديد جنسيته كما أن الإشارات القليلة إلى الشماليين أو الجنوبيين (١٢: ١٧– ٢٥) خلال السبي الأشوري والبابلي ليست بالضرورة تشير إلى الإسرائيليين فقد ضم السبي أقواما آخرين بخلاف الإسرائيليين واليهوذيين. والإشارة إلى الكهنة (١٢: ١٩) ليست بالضرورة إشارة إلى كهنة إسرائيليين فقد عرفت شعوب أخرى نظام الكهنة بالإضافة إلى هذا أن موضوع العقاب الفردي والثواب الفردي لم يكن معروفا في بني

إسرائيل إلا في وقت متأخر حيث كان الثواب والعقاب جماعيا وقوميا. وفي زمن تأليف سفر أيوب كان التفكير النبوي في بني إسرائيل لا يزال معارضا للحكمة ورافضا لها وذلك قبل المزامير والأمثال (٢٦). ويؤكد فايفر أن وجود سفر أيوب في العهد القديم ليس دليلا على يهوديته لأن هناك شخصيات أخرى أدومية ومصرية وغيرها مذكورة في العهد القديم كحكماء معروفين. ويؤكد على إدومية المؤلف السمات الفكرية واللغوية. فالحكاية الشعبية التي تمثل حبكة السفر والخلفية الجغرافية والاجتماعية والطبيعية وفلسفة السفر ولغته.. كلها تعكس طابع إدوميا واسم الإله אלוה يعكس إله تيمان في إدوم واستخدمه أجور في الأمثال ٣٠: ٥ ولغة السفر متأثره بقوة بالعربية والإدومية مما يرجح كون المؤلف إدوميا. وقد اعتقد بعض النقاد أن السفر ترجمة من العربية إلى العبرية (دورم وفورستر) ويشبه سكوت أيوب بشيخ عربي غني من شمال شبه الجزيرة العربية. (٢٧)

أما موضوعات سفر أيوب فهي ذات طابع ديني فلسفي فمع الاعتراف بعدالة الإله على المستوى الديني يثير السفر هذه القضية على المستوى الفلسفي. ومن هنا يتعرض السفر لطبيعة الإله وطرقه وذلك من خلال محاورات الأصدقاء مع أيوب وردود أيوب عليهم. ويمثل موضوع العدالة الإلهية محور هذه المحاورات ويمثل الأصدقاء وأيوب وجهات نظر دينية وفلسفية في المسألة. وقد عالج السفر من خلال المحاورات مسائل خاصة بالشر وأسباب وجوده في الحياة الإنسانية، وشقاء البار وسعادة الشرير، والموت والمصير الإنساني، والاغتراب الإنساني عن النفس والناس والإله، ومسئولية الإله عن الشر، وطبيعة المعرفة الإلهية، وطبيعة المعرفة الإنسانية، وطبيعة الشيطان وطبيعة الخطيئة، ومشكلة الشقاء الإنساني.

ثالثاً : سفــــر الأمثـــال

يشتمل هذا السفر على مجموعة من الأقوال الحكيمة المحتوية على تعاليم دينية وأخلاقية مبنية على أساس من الملاحظة والمشاهدة والممارسة العملية في الحياة، ويتم التعبير عنها في صور واضحة أو مخفية تتطلب بعض التأمل من أجل فهمها [٣٨]. وإلى جانب أقوال الحكمة الغالبة على السفر توجد به أجناس أدبية أخرى مثل القصيدة التي تتناول موضوعات ذات عمق ديني ودلالة أخلاقية (سفر الأمثال ١: ٨– ٩، ٣١: ١٠– ٣١) تحتوي على تعاليم للحكماء، وليست مجرد حكم أو أقوال مأثورة. والسفر بشكل عام ينتمي إلى أسفار الحكمة ويجب أن يفهم في إطار أدب الحكمة في الشرق الأدنى القديم وبخاصة لأن أدب العهد القديم يشير إلى حكماء مصر وبابل وفينقيا (الملوك الأول ٤: ٣٠ – ٣١ إرميا ٤٩: ٧). وقد انتشر الحكماء في بلاط الملوك وبين الوزراء والمستشارين كأصحاب عقول حكيمة مستنيرة تتمتع بالحكمة وبالرؤية الدينية والفلسفية والأخلاقية في أمور الحياة وفي الشئون الإنسانية والسلوك الإنساني، وعادة ما يكونون أصحاب تجارب في الحياة يحاولون أن يوصلوها إلى الآخرين من خلال مبادئ ووسائل تأخذ شكل تعاليم، وآراء وأقوال وألغاز وأمثال ومجازات وحكم [٣٩].

وقد استفاد الإسرائيليون القدامى من أدب الحكمة المنتشر في بلدان الشرق الأدنى القديم كما استفادوا في الجوانب الدينية والتشريعية. ومع ذلك فقد نسب الإسرائيليون الحكمة إلى سليمان عليه السلام كما نسبوا التشريع إلى موسى عليه السلام، وقد امتلأ بلاط سليمان حسب وصف العهد القديم بالحكماء والكتاب والمستشارين مقلدا في ذلك ملوك مصر وبابل وفينيقيا. ويصف العهد القديم سليمان بالحكمة حيث يقول سفر الملوك الأول: «وأعطى الله سليمان حكمة وفهما كثيرا جدا ... وفاقت حكمة سليمان حكمة جميع بني

المشرق وكل حكمة مصر. وكان أحكم من جميع الناس....» الملوك الأول ٤: ٢٩ – ٣١). وقد تكلم سليمان (عليه السلام) بالمثل حيث ينص سفر الملوك الأول على أنه: «تكلم بثلاثة آلاف مثل» (٤: ٣٢).

وكالعادة بالنسبة لمعظم أسفار الحكمة فقد تم نسبة سفر الأمثال إلى سليمان (عليه السلام) ولكن عدة عناصر نقدية داخلية تشير إلى ضعف هذه النسبة. ومن هذه العناصر تنوع الصيغ الأدبية وتعدد الموضوعات. وقد وزع علماء النقد مادة السفر إلى عدة أنواع وموضوعات وبالتالي إلى عدة مؤلفين وذلك على النحو التالي :

١- الإصحاحات ١: ٨- ٩، ١٨ اتخذت موضوعا لها الدعوة إلى اكتساب الحكمة وبيان فوائدها والثناء عليها وتتكون من مقطوعات كل منها يحتوي على عشر جمل أو عبارات ومؤلفه مجهول.

٢- الإصحاحات ١٠: ١- ٢٢، ١٦ وموضوعها قواعد السلوك وتأخذ شكل الأمثال إما في شكل مثلين متقابلين أو متضادين. وينسب هذا الجزء إلى سليمان [٣٠].

٣- الإصحاحات ٢٢: ١٧- ٢٤، ٣٤ وموضوعها واجبات تجاه الجار وقواعد السلوك المعتدل وفي شأن الكسل وهو منسوب إلى الحكماء.

٤- الاصحاحات ٢٥- ٢٩ وتشتمل على أقوال ومبادئ متنوعة في شكل مقابلات منسوبة إلى سليمان وكتاب حزقيا.

٥- الاصحاحات ٣٠ : ١- ١٤ وتشتمل على حكم إلهية وبالاضافة إلى موضوع تفاهة الإنسان وصغره ويأخذ شكل مقابلات من أربعة أجزاء منسوبة إلى أجور.

٦- الإصحاحات ٣٠: ١٥- ٣٣ ويشتمل على أمثال عددية لمؤلف مجهول.

٧- الاصحاحات ٣١: ١- ٩ ويشتمل على نصائح للملوك ومنسوب إلى لموئيل ملك مسا وهى قبيلة بين إدوم وشبه الجزيرة العربية.

٨- الإصحاحات ٣١: ١٠- ٣١ وموضوعها الثناء على الزوجة الفاضلة وهى قصيدة ألفبائية لمؤلف مجهول.

وهكذا نجد أن القسمين الرئيسيين من السفر (١٠: ١- ٢٢، ١٦، ٢٥- ٢٩) منسوبان إلى سليمان، وتم جمع الجزء ٢٥- ٢٩ بواسطة كتاب حزقيا حوالى ٧٠٠ ق.م. وتظهر فى السفر بعض الآراميات التى توحى بأن إضافات أضيفت إلى السفر فى وقت متأخر. وبعض الأقوال منسوبة إلى الأنبياء والتثنية. ويرجح أنه فى زمن السبى البابلى جمعت حكمة سليمان وأضيفت إليها أقوال جديدة. وتشير أسماء أجور ولموئيل إلى حكماء من قبيلة مسا (التكوين ٢٥: ١٤) ولا يعرف شئ عن عصرها، ويقترح لها فترة فى عصر ما بعد السبى. وقد تم إلحاق الجزء الثامن ٣١: ١٠- ٣١ كخاتمة السفر وأضيف الجزء الأول ١: ٨-٩، ١٨ كمقدمة له بواسطة محرر متأخر وقد كان السفر معروفا فى شكله الحالى حوالى ٢٠٠ ق.م. [٣١]

ومن الناحية الفكرية يعرض سفر الأمثال اتجاهين متضادين ميزهما فايفر بأن أحدهما علمانى، والآخر دينى. فالسفر يعرض موضوعات متنوعة ويعكس اختلافات جذرية فى وجهة النظر. فهناك أفكار متناقضة حول أهداف الحياة الإنسانية ووسائل تحقيق هذه الأهداف. وحول معايير السلوك الإنسانى ودوافع الأفعال الإنسانية. وقد قدمت هذه العناصر المختلفة خلال قرون من الزمان. [٣٢] وقد اتخذ بعض الحكماء موقفا واقعيا من الحياة واعتبروا النجاح فى الحياة يتحقق من خلال العمل الجاد والمعرفة والذكاء والفطنة بينما اتخذ حكماء آخرون موقفا دينيا وربطوا النجاح فى الحياة بالمعايير الدينية المعروفة فى اليهودية التقليدية مع عدم تقليلهم من أهمية

السعادة الشخصية والنجاح الوظيفي كأهداف للمجهود الإنساني في الحياة، وهم أيضا لم يقدموا الفضيلة كغاية في ذاتها ولكنهم اعتقدوا أن الحياة الآمنة والرخاء والوفرة والذرية الطيبة وغير ذلك من الأمور هي أشكال من الثواب مقدرة من الله للأبرار الذين يحفظون وصاياه. (٣٣)

ويعكس الاتجاه الأول رؤية علمانية بينما يعكس الاتجاه الثاني رؤية دينية للحكمة في سفر الأمثال. ويعتقد فايفر أن الاتجاه العلماني أقدم من الاتجاه الديني. وهي ظاهرة ليست فريدة من نوعها في أدب الحكمة الإسرائيلي فهي موجودة في الأدب المصري القديم صاحب التأثير الكبير في أدب الحكمة الإسرائيلي.

أما الاتجاه الثاني فهو يميل إلى مزج الحكمة بالدين و الأخلاق حيث قبلت اليهودية فكرة حكمة الله كما تظهر في الخلق وأعطت طابعا أخلاقيا للحكمة وماثلوا بين الحكمة والأخلاق. (٣٤) ففي سفر الأمثال : «إن طلبتها (الحكمة)... فحينئذ تفهم مخافة الرب وتجد معرفة الله لأن الرب يعطي حكمة. من فمه المعرفة والفهم... حينئذ تفهم العدل والحق والاستقامة. كل سبيل صالح.. حتى تسلك في طريق الصالحين وتحفظ سبل الصديقين لأن المستقيمين يسكنون الأرض... أما الأشرار فينقرضون من الأرض ...» (٢: ٥- ٢١). وماثلوا بين الحكمة واليهودية ديانة الوحي (الأمثال ١: ٧، ٢٩، ٢: ٥، ٩ : ١٠، ١٥: ٣٣) كما ماثلوا بين الحكمة وشريعة موسى عليه السلام (التثنية ٤: ٦ عزرا ٧ : ٢٥) وكما يعرض سفر الأمثال الحكمة كمهارة فنية أو تقنية فهو أيضا يعرض الحكمة الدينية (الأمثال ٦: ٦، ٢١: ٢٢ ٢٤: ٣- ٦، ٣٠: ٢٤- ٢٨).

ويعتقد فايفر أن الاتجاهين العلماني والديني في الحكمة تم مزجهما داخل السفر مع محاولة تهويد الاتجاه العلماني في عدد من الأقوال. فقد تمت

إعادة صياغة العديد من الحكم لتتفق مع الرؤية الدينية اليهودية. (٣٥) وداخل هذا الاتجاه الديني رأى يعكس الرؤية النبوية غير الكهنوتية والتي تفضل السلوك المستقيم والحياة المستقيمة على الأعمال الشعائرية التي لا تقوم على أساس من الخير:

«ذبيحة الأشرار مكرهة الرب وصلاة المستقيمين مرضاته» (١٥: ٨) وأيضا: «فعل العدل والحق أفضل عند الرب من الذبيحة» (٢١: ٣). كما أن هناك اتجاها دينيا يعكس رؤية المؤرخ التثنوي فيتبنى مثلا دينية وأخلاقية وإنسانية مستمدة من الرؤية التثنوية. وتتضح هذه الرؤية في العديد من الأقوال والأمثال (١١: ١، ١٦، ١١، ٢٨: ٨) ويظهر الربط بين النبوة والشريعة في (٢٩: ١٨). والروحانية في الدين تظهر في ١٦: ٢، ٦، ٢٠: ٩، ٢٧، ٢٨: ١٣) والدعوة إلى الشفقة على الأرملة واليتيم (١٥: ٢٥، ٢٣: ١٠) وعلى الفقير ١٤: ٢١، ٣١، ١٧: ٥، ١٩: ١٧) وإطعام العدو في وقت الحاجة (٢٥: ٢١) وعدم الفرح بسقوطه أو كبوته (٢٤: ١٧) وكل هذه الأمور تعكس روح الأنبياء والتثنية. ويظهر الربط بين الدين والأخلاق في ٣: ٧، ١٢، ١١: ٢٠، ٢:١٤، ١٥: ٩، ٢٩: ٢٧). وهكذا تظهر في سفر الأمثال تعاليم الأنبياء والمؤرخ التثنوي التي رفضها معظم اليهوديين قبل السبي باستثناء إصلاحات يوشيا في ٦٢١ ق.م. ففي هذه التعاليم ربطت الحكمة بالأخلاق والدين (١: ٧، ٨: ١٣، ٢: ٦) والحكمة منحة إلهية (٢: ٦- ٧) والحكيم هو التقي الورع (٩ : ٩، ١٠: ٣١، ٢٣: ٢٤) والثروة ثواب على التقوى والبر والحكمة ٣: ١٦، ٨: ١٨ والثروة بركة من يهوه (١٠: ٢٢، ١١، ٢٨). أما موازين الغش وإعطاء الرشوة والزنا وشرب المسكر فقد أصبحت كلها خطايا دينية وأخلاقية وليست مجرد ممارسات يجب تجنبها كما تقول الحكمة العلمانية. وتلقى الثروة معنى روحيا وذلك بإلغاء الفاروق بين الغني والفقير (٢٢: ٢) أو بالامتناع عن الاثنين: «لا

تعطني فقرا ولاغنى» (٣٠: ٨) والتركيز على الاستخدام الورع والإنساني للثروة (٣: ٩، ١١: ٢٤– ٢٦).

ومن وجوه تأثر الأمثال بالتثنوي أخذه بمبدأ الثواب والعقاب والاختيار بين طريقين : طريق البركة وطريق اللعنة طريق الحياة وطريق الموت. وقد أضاف الأمثال إلى التثنية الأخذ بالثواب والعقاب الفردي بينما ركز التثنوي على الجماعي. ويتحدث الأمثال عن الاختيار بين الطريقين للتعبير عن السلوك الصحيح في الحياة. فهناك طريق الاستقامة وطريق الكلمة، وطريق الحياة وطريق الموت، والطريق الآمن والطريق الخطر، وطريق النور، وطريق الظلمة، والناس موزعون بين الأخيار والأشرار، والحكماء والأغبياء.

وهكذا يتوزع سفر الأمثال بين أمثال علمانية واقعية عملية ويميل بعضها إلى الشك والسخرية، وأمثال دينية مثالية قائمة على الإيمان. وقد وزع فايفر الأمثال إلى علمانية بحتة وإلى الأمثال تمزج بين العلمانية والدين، وأمثال دينية أخلاقية. [٣٦]

واعتمادا على هذا التصنيف للأمثال يؤرخ فايفر السفر. فالسفر ككل لا يتأخر زمن تأليفه عن ٢٠٠ ق.م. حيث عرفه سيراخ ونسبه إلى سليمان، والسفر أيضا ككل لا يمكن أن يسبق عام ٣٠٠ ق.م. ودليله على ذلك الإشارات الواردة عن الشريعة والنبوة، والمفاهيم الدينية والأخلاقية الراقية، وقسمة الجماعة اليهودية إلى جماعة تقية ورعة وجماعة لا إلهية، وبعض السمات اللغوية والأسلوبية وتشخيص الحكمة الكونية [٨] وبعض التشابه مع المزامير وابن سيراخ وغيرهما من الكتابات المتأخرة. ويعتبر فايفر الأجزاء العلمانية أقدم أجزاء السفر كما يعتبرها أيضا أفضل أدبيا من حيث اللغة والأسلوب وهي الأجزاء التي تعكس الحياة الإنسانية الواقعية غير الموجهة وفقا لمبادئ نبيلة أو لقيم دينية. [٣٧]

الفصـــل الثانـــى

المجـلات الخمـس

أولاً: سفـــر راعـــوث

يقع سفر راعوث في الترجمة السبعينية وفي الفولجات بين سفري القضاة وصموئيل الأول. ومعنى هذا أن السفر يعتبر من بين الأعمال التاريخية التي تبدأ من يشوع والقضاة وتمتد إلى الملوك الأول والثاني. والمشكلة في هذا الترتيب أن سفر راعوث ليست له صلة تاريخية بهذه الأعمال التاريخية فهو مجرد حكاية أو قصة قصيرة عن أسرة من بني إسرائيل من بيت لحم يهوذا تغربت في بلاد موآب بسبب جوع حدث في الأرض في عصر القضاة وتتكون هذه الأسرة الإسرائيلية من رجل يدعى أليمالك وامرأته نعمي وابنيه محلون وكليون. وبعد موت الرجل استقرت زوجته نعمي في بلاد موآب وزوجت ابنيها من زوجتين موآبيتين الأولى تسمى عرفه والثانية راعوث. وبعد عشر سنين مات الإبنان وبقيت الأم نعومي مع زوجتي ابنيها. وعندما تعلم أن الجوع قد انتهى في يهوذا تقرر العودة وتطلب من كنتيها البقاء في موآب فتقبل عرفه البقاء بينما تقرر راعوث الذهاب مع حماتها : «لأنه حيثما ذهبت أذهب وحيثما بت أبيت شعبك شعبي وإلهك إلهي حيثما مت أموت وهناك أدفن. هكذا يفعل الرب وهكذا يزيد إنما الموت يفصل بيني وبينك» راعوث ١: ١٦ – ١٨.

ويتضح من هذا أن الصلة التاريخية الوحيدة للسفر بمجموعة الأعمال التاريخية (من القضاة إلى الملوك الثاني) هو وقوع حادثة المجاعة في عصر القضاة. ولا يعتبر هذا مبررا مقنعا لتصنيف سفر راعوث ضمن هذه المجموعة من الأسفار ووضعه بين القضاة وصموئيل الأول. ولذلك تم تصنيف

السفر في النص العبري ضمن قسم المكتوبات وهو القسم الأخير من العهد القديم. وتم وضعه بين نشيد الأناشيد وسفر المراثي واعتباره من بين المجلات الخمس (إستير، الجامعة، نشيد الأناشيد، راعوث والمراثي). وقد نظر بعض المفسرين القدامى إلى سفر راعوث على أنه جزء من سفر القضاة كملحق للقضاة [١] بما يعني أنه لا يمثل سفرا مستقلا. ويعطي النقاد الذين يؤيدون تصنيفه ضمن أعمال الأنبياء الأوائل (من يشوع إلى الملوك الثاني) مبررين: الأول ذكر عصر القضاة في بداية السفر: «حدث في أيام حكم القضاة أنه صار جوع في الأرض». والثاني أن هدف القصة إعطاء سلسلة نسب داود التي وقعت في نهاية السفر. والمبرران ضعيفان فالأول لا يشير إلى اهتمام تاريخي حقيقي بعصر القضاة ولا يذكر عن العصر سوى حادثة الجوع هذه، أما سلسلة نسب داود عليه السلام فهي أيضا لا تدعم هذا الرأي فالسفر لا يتناول شيئا عن داود عليه السلام. وقد استقر رأي معظم نقاد العهد القديم على أن سلسلة الأنساب هذه إضافة إلى الإصحاح الثالث والأخير فهي ملحقة به أو مقحمة عليه [٢] وقد اعتبر التلمود البابلي سفر راعوث من عمل صموئيل ومع ذلك فقد صنفه بين المكتوبات مما يرجح أنه ينتمي إلى القسم الثالث من العهد القديم.

وتروي بنية القصة حياة راعوث المؤابية مع حماتها نعمي في بيت لحم يهوذا وعملها في حقل بوعز قريب زوج نعمي والذي يعطف على راعوث بسبب معاملتها الطيبة لحماتها ورعايتها لها في مؤاب وهجرتها معها إلى «يهوذا» وتوصي نعومي راعوث أن تغتسل وتتدهن وتلبس ثيابا وتذهب إلى الحقل حيث بوعز ويقول النص: «ومتى اضطجع فاعلمي المكان الذي يضطجع فيه وادخلي واكشفي ناحية رجليه واضطجعي وهو يخبرك بما تعملين» وفعلت راعوث حسب قول حماتها نعمي. وعندما يكتشف بوعز أن إمرأة تضطجع عند رجليه تطلب منه راعوث حسب النص: «ابسط ذيل ثوبك على أمتك لأنك ولي فيخبرها

بوعز بأنه ولي ثان ويوجد ولي أول أقرب منه : «إن قضى لك حق الولي فحسنا. ليقض. وإن لم يشأ أن يقضي لك حق الولي فأنا أقضي لك حي هو الرب» (راعوث ٣: ١٢- ١٣). وأمام عشرة من شيوخ المدينة يتنازل الولي الأول عن حقه ويشتري بوعز كل ما لأليمالك وكل ما لكليون ومحلون من يد نعمي وكذا راعوث الموابية إمرأة محلون قد اشتريتها لي إمرأة لأقيم اسم الميت على ميراثه ولا ينقرض إسم الميت من بين إخوته» (راعوث ٤: ٩-١٠).

وبالنسبة لتاريخ كتابة سفر راعوث فإن موضوعه الرئيسي دفع العديد من النقاد إلى وضعه في عصر متقدم يتناسب مع مادته. ولذلك كان تصنيف السفر ووضعه بعد القضاة وقبل صموئيل الأول بمثابة إشارة إلى تاريخ وضعه ونسبته إلى صموئيل. وقد أيد هذا الرأي العديد من النقاد والمحدثين مثل كيل وكاسل وشينز وغيرهم. وقد اختار فريق آخر من النقاد فترة ما بعد عصر القضاة وقبل عصر داود [٣]. بينما يفضل فريق آخر فترة ما بعد السبي وأن وضعه بين الأنبياء الأوائل يعود إلى المظهر الخارجي السفر وكذلك موضوعه. [٤]

أما عن الهدف من تأليف السفر فهناك عدة آراء منها :

١- أن الهدف إعطاء سلسلة نسب داود (عليه السلام) والواردة في نهاية السفر : «وهذه مواليد فارص. فارص ولد حصرون وحصرون ولد رام ورام ولد عميناداب. وعميناداب ولد نحشون ونحشون ولد سلمون وسلمون ولد بوعز وبوعز ولد عوبيد وعوبيد ولد يسي ويسي ولد داود» (راعوث ٤: ١٨ - ٢٢). وقد وردت هذه السلسلة مفصلة في سفر أخبار الأيام الأول ٢: ١- ١٧).

والهدف من وضع هذه السلسلة لنسب داود (عليه السلام في نهاية سفر راعوث) التأكيد على الموضوع الرئيسي في السفر وهو قبول زواج الإسرائيلي

بالأجنبيات حتى لو كان نتيجة ذلك الزواج اختلاط الأنساب الإسرائيلية بغير الإسرائيلية فداود (عليه السلام) وهو أهم شخصية تاريخية إسرائيلية يعود بنسبه إلى عوبيد المولود لراعوث المؤابية بعد زواجها من بوعز اليهوذى وهذا يعنى أن داود (عليه السلام) يعود بجذوره إلى جد مولود من أم مؤابية غير إسرائيلية. وعلى الرغم من أن سلسلة الأنساب هذه قد وردت في سفر أخبار الأيام الأول ٢: ١- ١٧ فإنها لم تعبر عن دلالة معينة. أما وضعها في قصة راعوث فله دلالة قوية تشير إلى قبول الزواج بالأجنبية والتسامح في ذلك إلى أقصى حد ممكن وهذا الحد الأقصى يظهر في عودة داود عليه السلام بنسبه إلى جد مولود من أم غير إسرائيلية. وتؤكد آخر فقرة في قصة راعوث قبل سلسلة النسب مباشرة على هذا التوجه : «قد ولد ابن لنعمى ودعون اسمه عوبيد هو أبو يسى أبى داود» (راعوث ٤ : ١٧).

٢- يؤكد السفر على عكس بقية أسفار العهد القديم إمكانية زواج الإسرائيلى من أجنبية وقبول ما يترتب على هذا الزواج من دخول في ديانة يهوه وهو أمر غير مرغوب فيه أصلا لقيام اليهودية اليهوية على أساس قومى باعتبار يهوه إلها قوميا لإسرائيل وعلى أساس من خصوصية الإله وخصوصية الجماعة التى تعبده ونظرا لأن هذا التيار هو الغالب عرفت اليهودية فى تاريخها بأنها ديانة غير تبشيرية أى ديانة لا تهتم بالدعوة والتبليغ والانتشار وسفر راعوث هنا يمثل كسرا لهذه القاعدة وخروجا عليها فهو لا يسمح فقط بزواج الأجنبيات ولكن يقبل دخولهن فى ديانة يهوه والاشتراك فى العهد والاختيار بل والمشاركة فى المُلك باعتبار راعوث هنا جدة داود (عليه السلام) وهو مؤسس المملكة الموحدة في تاريخ بنى إسرائيل وهو نموذج الملك فى بنى إسرائيل ومملكته نموذج الملك.

٣- يعتقد بعض النقاد أن سفر راعوث يمثل اعتراضا واضحا ضد الاتجاه الذى عبر عنه سفرا عزرا ونحميا وذلك بوضع بعض التشريعات التى

تمنع الزواج بالأجنبيات وتشدد هذين السفرين في هذا الموضوع إلى درجة مطالبة الإسرائيليين المتزوجين من أجنبيات (ومن بينهم بعض الكهنة) إلى التخلي عن زوجاتهم واعتبار الزواج من الأجنبيات نوعا من الخيانة للإله ولجماعة بني إسرائيل وهو أيضا سبب النجاسة : «إن الأرض التي تدخلون لتمتلكوها هي أرض متنجسة بنجاسة شعوب الأراضي برجاساتهم التي ملأوها بها من جهة إلى جهة بنجاستهم. والآن فلا تعطوا بناتكم لبنيهم ولا تأخذوا بناتهم لبنيكم ولا تطلبوا سلامتهم وخيرهم إلى الابد» (عزرا ٩ : ١٠- ١٢). أما الكهنة الذين تزوجوا من أجنبيات فهؤلاء «نجسو الكهنوت وعهد الكهنوت واللاويين» (نحميا ١٣: ٢٩). ويعتبر عزرا الزواج بالأجنبيات خيانة للإله ويتطلب الأمر عهدا جديدا يقطع مع الإله: «لأنهم اتخذوا من بناتهم لأنفسهم ولبنيهم واختلط الزرع المقدس بشعوب الأراضي وكانت يد الرؤساء والولاة في هذه الخيانة أولاً....» عزرا ٩ : ٢ وفي عزرا ١٠ : ٢ نقرأ : «إننا قد خنا إلهنا واتخذنا نساءً غريبة من شعوب الأرض ولكن الآن يوجد رجاء لإسرائيل في هذا لنقطع الآن عهدا مع إلهنا أن نخرج كل النساء والذين ولدوا منهن.

وفي ضوء هذه الخلفية المتشددة ضد الزواج بالأجنبيات يعطي سفر راعوث صورة متسامحة في هذا الشأن (٥) فهو يدعو إلى استئصال الكراهية التي سادت بين اليهود والوثنين ويتخذ موقفا بعيدا عن الخصوصية ويظهر الإله الإسرائيلي في مظهر الإله الراعي للأجانب أو الاغيار إلى حد أنه يجعل أجنبيا أحد أجداد داود الذي إلى ذريته يعود المسيح المخلص. (٦)

ويجب أن نشير إلى أن هذا الرأي جعل بعض النقاد يحدد تاريخا متأخرا لكتابة سفر راعوث، حيث يوضع بعد عصر السبي البابلي (٧) وإذا كان السفر يمثل اعتراضا على تشريعات عزرا ونحميا في شأن الزواج بالأجنبيات فسفر

راعوث يعود بذلك إلى ما بعد عزرا ونحميا أو أنه معاصر لهما في القرن الخامس قبل الميلاد. [٨] ويؤكد رولي على ذلك من خلال لغة السفر وأسلوبه حيث تحمل معالم عصر متأخر، وأن افتتاحية السفر تؤكد على معرفة بالاتجاه التثنوي في سفر القضاة وإن الحديث عن بعض العادات والتقاليد يشير إلى أنها أصبحت غير معمول بها. [٩]

٤- يميل بعض النقاد إلى اعتبار سفر راعوث نوعا من القصة الأخلاقية التي تقدم عددا من القيم الأخلاقية المسيطرة على الاسرة بطلة القصة وعلى الشخصيات الرئيسية فيها. فالأب أليمالك يهاجر إلى مؤاب ليوفر حياة كريمة لأسرته التي تعرضت للمجاعة في فلسطين وانشغال نعومي بمستقبل زوجتي ابنها وارتباط راعوث بحماتها والذي يدفعها إلى الهجرة معها إلى فلسطين وترك شعبها وآلهتها والدخول في بني إسرائيل وعبادة إله إسرائيل، وكذلك اهتمام بوعز بمشكلة راعوث وزواجه منها. كل هذه فضائل تسود العلاقات الأسرية وتعطي منظومة من القيم الأخلاقية المسيطرة على الحياة داخل الأسرة الواحدة. [١٠]

٥- يقدم سفر راعوث صورة للقانون العصبية القبلية فزواج بوعز من راعوث هدفه الحفاظ على أرض أليمالك زوج نعومي والحفاظ أيضا على راعوث زوجة محلون الذي مات وأصبح على الولي أن يرث الأرض والزوجة معا فيما يسمى بإقامة اسم الميت على ميراثه ويشير السفر إلى أمر الفكاك والمبادلة وهذه هي العادة سابقا في إسرائيل في أمر الفكاك والمبادلة لأجل إثبات كل أمر. يخلع الرجل نعله ويعطيه لصاحبه. فهذه هي العادة في إسرائيل «فقال الولي لبوعز اشتر لنفسك وخلع نعله» (راعوث ٤: ٧ - ٨) ويشير هذا القانون إلى ماورد في سفر التثنية بشأن زواج الأرملة اليباما : «إذا سكن إخوة معا ومات واحد منهم وليس له ابن فلا تصير

إمرأة الميت إلى خارج لرجل أجنبي أخو زوجها يدخل عليها ويتخذها لنفسه زوجة ويقوم لها بواجب أخي الزوج والبكر الذي تلده يقوم باسم أخيه الميت لئلا يمحى إسمه من إسرائيل وإن لم يرض الرجل أن يأخذ امرأة أخيه .. تتقدم إمرأة أخيه إليه أمام أعين الشيوخ وتخلع نعله من رجله وتبصق في وجهه وتصرخ وتقول هكذا يفعل بالرجل الذي لا يبني بيت أخيه فيدعى إسمه في إسرائيل بيت مخلوع النعل» (سفر التثنية ٢٥: ٥- ١٠).

والتطوير الذي أدخل على هذا القانون هو ما يعرف بحق الولي فراعوث هنا ليست أرملة أخ لأن بوعز التي تزوجها لم يكن أخا لزوجها الميت محلون حتى يطبق عليه قانون التثنية الخاص بزواج الأخ من أرملة أخيه ولكن بوعز ذو قرابة لنعمي وله حق الولاية على أرض أليمالك زوج نعمي الميت وعلى راعوث زوجة أبن اليمالك الميت أيضا والهدف من قانون حق الولاية حفظ الأملاك بما فيها المرأة حتى لا تخرج إلى أجنبي وإذا كان صاحب حق الولاية لا يرغب في ذلك فعليه أن يفك فيتقدم الولي التالي ويخلع نعله ويعطيه لصاحبه ويلعب عابر دور الولي الأول بينما بوعز هو الولي الثاني الذي حل محل الولي الأول الذي لم يرغب في أخذ حق الولاية فانتقل هذا الحق إلى بوعز.

ثانياً: سفــــر نشيد الأناشيد

ينســب نشــيد الأناشيد عادة إلى سليمان (عليه السلام) مثله في ذلك مثل أسفار الأمثال والجامعة والمزامير وغيرها التي يعتقد علماء نقد العهد القديم أنها نسبة غير حقيقية. ويتكون السفر من بعض قصائد الحب التي يغنيها العــروس والعريس وأصدقاؤهما والتي لا تعود إلى مؤلف واحد حيث أنها مرتبــة بدون منهج واضح، وبعض الفقـرات مكرره، كمـا أن بعض الموضوعات مكرره كذلك. (١١)

وقد أثار السفر مشكلة بالنسبة لوضعه داخل العهد القديم حيث اعتبره بعض النقاد سفرا قيما ويستحق أن يضم إلى العهد القديم ككتاب مقدس، بينما اعتبره آخرون غير مستحق لهذه القيمة والمكانة. [١٢] واعتبروه على هامش العهد القديم بل اعتبره بعضهم خارج العهد القديم. فالسفر في نظر هذا الفريق الأخير من النقاد لا يحتوي على أية حقائق دينية، ولا يرد فيه ذكر إسم الله ولا يعطي أي تفسير له علاقة بعالم الإلوهية، ولا يعكس أية اهتمامات أخلاقية أو اجتماعية، وليست له صلة بالعبادة كما أنه لا يعطي رؤية الدين. ولهذا فهو لا يرقى إلى مرتبة الكتاب المقدس [١٣]. ومع ذلك فقد وجد السفر من يدافع عن قداسته وربما بشيء من المغالاة فقد وصفه الرابي عقيبا بن يوسف منذ ألفي سنة تقريبا بأنه «قدس الأقداس» وذلك في مناسبة جدلية داخل اليهودية حول قداسة هذا السفر ومعه سفر الجامعة ومدى أحقيتهما معا في الانضمام إلى العهد القديم. فهو كتاب في الحب ولا يخلو من التلميحات الجنسية ومتعة العاطفة الجسدية. [١٤]

وبسبب هذا الاختلاف الجذري بين النقاد قديما وحديثا تطور حول نشيد الأناشيد تراث تفسيري تراوح بين التفسير الرمزي والتفسير الحرفي والتفسير الدرامي والشعائري. وقبل التعريف بهذه الرؤى التفسيرية المختلفة لنشيد الأناشيد نصف محتويات السفر حسب وصف فايفر لها حيث قسمها إلى:

١- أغاني العروس: وترد في ١: ٢ – ٨ حيث تعبر العروس عن شوقها إلى حبيبها «الملك» وتدافع عن سواد لونها أمام بنات أورشليم: «أنا سوداء وجميلة يا بنات أورشليم كخيام قيدار كشقق سليمان. لا تنظرن إلى لكوني سوداء لأن الشمس قد لوحتني...» (١: ٥ – ٦). وفي نهاية الأغنية ترتب موعدا مع حبيبها «أخبرني يا من تحبه نفسي أين ترعى أين تربض عند الظهيرة».

٢- حوار أو ديالوج بين العروس والعريس ويرد فى (١: ٩- ٢: ٧).

٣- ذكريات للعروس وترد فى (٢: ٨ - ٣: ٥).

٤- محفّة سليمان (٣: ٦ - ١١) وتصف موكب الزفاف.

٥- أغانى العريس أو الشاب (٤: ١- ٥: ١) ويشتمل على وصف خيالى العروس مع صرخات الإعجاب من الأصدقاء.

٦- البحث عن العريس المفقود (٥: ٢- ٦: ٣).

٧- وصف جمال العروس (٦: ٤- ٧: ٩) وهو يشبه الوصف فى (٤: ١-٧).

٨- أغانى للعريس (٧: ١٠- ٨: ٤).

٩- أغانى متنوعة (٨: ٥- ١٤). [١٥]

ونظرا لتنوع الموضوعات والمواقف والتكرار والمقابلات وانتفاء النظام المنطقى فى سفر نشيد الأناشيد فقد اعتبر مجموعة منتخبة من أغانى الحب ليس لها هدف محدد كما أنها ليست قصيدة درامية أو غنائية واحدة. ويطغى على السفر المناخ الرعوى. وهذا يعكس تأثر واضعى هذه الأناشيد بأغانى الرعاة والفلاحين وبخاصة فى احتفالات الزفاف. وقد شبهها بعض الدراسين بأغانى الرعاة السورية والبدوية العربية مثلما فعل دُلان وإتمان وموسيل وستيقان. كما ربطها بعضهم بشعر الحب عند المصريين القدماء مثل إرمان، وشعر الحب الأشورى مثلما فعل رميك، والشعر العربى القديم كما فعل نيكلسون. وهى تصنف جميعا على أنها من الأدب وليست مجرد أغانى شعبية وهى ليست معقدة أو متكلفة وأقل بلاغة من شعر الحب الرعوى عند اليونان والرومان. [١٦]

ومن وجوه التأثير المصرى القديم استخدام عبارة «أختى» مثل فى «قد دخلت جنتى يا أختى العروس» [١٧] و«أختى العروس جنة مغلقة» [١٨] وذلك

في مخاطبة العروس بواسطة العريس وهو تعبير غير معروف عند الإسرائيليين ويعكس تأثر بشعر الحب المصري القديم ولذلك وضعت بعدها كلمة «العروس» حتى لا يختلط الأمر على المستمع الإسرائيلي. كما يعكس التغني بالطبيعة ووصفها والإعجاب بها تأثيرا مصريا قديما. ويشترك المزمور ١٠٤ مع نشيد الأناشيد في هذا الإحساس الفائق بجمال الطبيعة وكلاهما واقع تحت تأثير الشعر المصري القديم ولا يعكس سمة إسرائيلية أصلية. (١٩)

ومشكلة تأليف السفر تنبع من حقيقة أن نشيد الأناشيد لا يمثل قصيدة واحدة ولكن عبارة عن مجموعة منتخبة من الأغاني المختلفة في أسلوبها الأمر الذي يطرح إمكانية وجود أكثر من مؤلف. وتظهر في لغة السفر تأثيرات آرامية من ألفاظ وصيغ وهي قريبة من لغة الأسفار المتأخرة في العهد القديم مثل الجامعة وإستير. وهناك كلمات فارسية ويونانية مما يرجح كتابة السفر حوالي النصف الأول من القرن الثالث قبل الميلاد عندما كانت الآرامية لغة الحديث عند اليهود.(٢٠) ومن النقاد من ينسبه إلى العصر الفارسي أو اليوناني. واعتبره لوسو قريبا من الأبوكاليبتيك باعتباره رؤيا مستقبلية ذات سمات حشرية (٢١) كما يتضح من الفقرات (٢:١١- ١٢، ٣: ٦- ١١، ٨: ١- ٢).

وقد تم تفسير نشيد الأناشيد عبر تاريخ تفسير العهد القديم من عدة وجوه. فنظرا لطبيعة مادته وغرابتها داخل العهد القديم فقد برز التفسير الرمزي بالبحث عن معان ودلالات ومستويات أعمق من المعاني الظاهرة للنص. ومن وجوه التفسير الرمزي للسفر فهم مادته على أنها معبرة عن علاقة إسرائيل بإلهها خلال تاريخ بني إسرائيل. فالفقرة «أنا سوداء وجميلة يا بنات أورشليم» فهمت على أنها ترمز إلى الوجود الإسرائيلي في مصر واضطهاد بني إسرائيل وتكليفهم بالأعمال الشاقة قبل الخروج من مصر أو أن معناها الرمزي فشل إسرائيل في طاعة الشريعة (٢٢). واتجهت التفاسير المسيحية

لنشيد الأناشيد إلى اعتبار العريس في نشيد الأناشيد رمزا إلى المسيح (عليه السلام) والعروس ترمز إلى الكنيسة وإلى مريم العذراء (عليها السلام). (٢٣)

وقد استخدم هوشع رمزية الزواج والحب للتعبير عن علاقة يهوه بإسرائيل (هوشع ١– ٢) وكذلك إرميا واشعياء وحزقيال في عدة مواضع. وفي التلمود اعتبر العريس هو الإله والعروس هو جماعة بني إسرائيل بينما نظر الترجوم إلى السفر على أنه رمز لتاريخ بني إسرائيل من الخروج وحتى قدوم المسيح. وأوّل بعض المفسرين «العروس» بالحكمة. وفهم بعض المفسرين السفر فهما صوفيا واعتبروه رمز للاتحاد الصوفي المتمثل في اتحاد أو حلول الروح المؤمنة في الإله أو المسيح. (٢٤)

وبالإضافة إلى هذا الفهم الرمزي للسفر، فسره بعض الدراسين حرفيا فاعتبره بعضهم مجرد أغاني حب إنسانية واعتبره آخرون تعبيرا عن علاقة سليمان بعروسه المصرية. وقد ركز هذا الفريق من الدراسين على التذوق الأدبي للغة السفر وأسلوبه واكتشاف الجمال الشعري والعواطف الإنسانية في الأدب والإعلاء من قدر فن الكتابة الأدبية الدينية لصفاتها الإنسانية الطبيعية على المستويات الروحية والعاطفية والجسدية. (٢٥)

وقد نظر بعض النقاد إلى السفر على أنه دراما ذات حبكة معقدة يمكن التمييز فيها بين شخصيتين محوريتين إحداهما أميرة جميلة من المدينة والأخرى فتاة ريفية، أو في صورة أخرى سليمان وفتى من الرعاة. وهو رأي ضعيف فالعمل لا يكون وحدة أدبية واحدة وليست له بنية درامية.

وقد حاول بعض الدراسين النظر إلى نشيد الأناشيد علي أنه ينتمي إلى المادة الدينية أو أنه مجموعة قطع يعود أصلها إلى عقيدة الخصوبة الكنعانية وفكرة الإله الحي الميت. والعروس هي الإلهة (إلهة الخصوبة) التي تسعى إلى حبيبها في العالم السفلي ومن خلال الزواج به تستعيد الخصوبة والوفرة للعالم وهذا تفسير يربط نشيد الأناشيد بأدب الشرق الأدنى القديم المرتبط

بالعقائد المبنية على أساطير زواج الآلهة القدس والخصوبة والجفاف الموسمي وغير ذلك من الأفكار والشعائر المشابهة. (٣٦) وبالتالي فالسفر يعكس تأثيرا كنعانيا في هذا الخصوص وإن كان من الصعب تحديد الأغاني التي تنتمي إلى أي من عقائد الخصوبة أو الإله الذي يموت ليبعث من جديد. ويميل بعض النقاد إلى اعتبار الأناشيد مجرد أغاني لحفلات الزفاف لا تعود إلى كاتب واحد أو إلى مكان واحد أو زمان واحد وقد استوعبت ألفاظا وربما أغان كاملة من مصادر وثنية طقوسية ولكنها نشأت في مناخ شعبي صيغها بالصبغة الفنية الفنية الزاهية التي تعكسها الأغاني الشعبية. وبمرور الوقت انفصلت هذه الأغاني عن مناسباتها وأصبحت غامضة فتلقت عدة تفسيرات رمزية سمحت لها بالدخول في كتاب العهد القديم وبخاصة بسبب نسبتها إلى سليمان وورود إسمه فيها عدة مرات.

والرأي الغالب بين العلماء اعتبار نشيد الأناشيد مجموعة أغان خاصة بمناسبات الزفاف ويربطونها بالأغاني المشابهة عند شعوب الشرق الأدنى القديم. ومن هؤلاء العلماء فتسشتين وشتاد وبود وكورنيل ومارتي وسيجفريد وشين وجاسترو وبوير وكاسوتو وجوسبيد. ومن الذين اعتبروها مجرد أغاني حب بعضها لا علاقة له بمناسبات الزفاف كل من سيمون وفون هردر وإيشتورن وكلوكر ووزلر وماثير ونويز وجراتس وريموس وكاستللي وجاكوب وهاويت وشتارك وديسو ولودز وأيسفلت وفايفر وآخرون. (٣٧)

ونلاحظ أخيرا أن التفسير الرمزي للسفر جعله مقبولا في الدوائر الدينية اليهودية وسمحت لذلك بضمه إلى العهد القديم وحاولت ربطه بمضامين سابقة في بعض كتب العهد القديم مثل هوشع وحزقيال وإرميا وإشعياء وبخاصة فيما يتعلق بوصف العلاقة بين إسرائيل وإلهها في صورة زواج وحب، وعروس وعريس والتوتر بين الهجر والوصل في هذه العلاقة وما ينتج عن ذلك من مشاعر الشوق والحنين والرغبة ... الخ. (٣٨)

ثالثاً : سفـــر الجامعـــة

يعتبر سفر الجامعة من الكتب الغريبة داخل العهد القديم. فهو يختلف في موضوعه وفي روحه الدينية عن بقية الأسفار كما أنه يقدم رؤية فكرية مختلفة بل ومضادة أحيانا لديانة العهد القديم. ويعكس سفر الجامعة موقفا سلبيا من الحياة الإنسانية، ويفسر هذه الحياة في ضوء نظرية عبثية ترى أن كل شئ في الحياة باطل، وأنه لا يوجد معنى للأشياء سوى هذا التكرار الممل للأحداث فليس هناك جديد تحت الشمس [٢٩]. ولا توجد فائدة للإنسان من كل عمله الذي يعمله على الأرض. وتسود السفر نزعة فلسفية تشاؤمية غريبة على روح العهد القديم والديانة اليهودية. ومن النصوص التي تعكس هذه النظرة داخل السفر: «باطل الأباطيل الكل باطل» وتعتبر هذه العبارة مفتاح السفر ومحور رؤيته الفلسفية. أما عبث الحياة الإنسانية وكونها بلا هدف فتعبر عنه بعض النصوص مثل : «ما الفائدة للإنسان من كل تعبه الذي يتعبه تحت الشمس، دور يمضي ودور يجئ والأرض قائمة إلى الابد» (الجامعة ١: ٣- ٤) وأيضا رأيت كل الأعمال التي عملت تحت الشمس فإذا الكل باطل وقبض الريح، الأعوج لا يمكن أن يقوم والنقص لا يمكن أن يجبر» (الجامعة ١: ١٤) ويصف الجامعة عمل الإنسان في الأرض بأنه عناء ردئ جعلها الله لبني البشر ليعنوا فيه (الجامعة ١: ١٣). ويؤكد السفر على هذا الاتجاه العبثي التشاؤمي: «ثم التفت إلى كل أعمالي التي عملتها يداي وإلى التعب الذي تعبته في عمله فإذا الكل باطل وقبض الريح ولا منفعة تحت الشمس» (الجامعة ٢: ١١).

ومن خلال نظرية «باطل الأباطيل الكل باطل» يعطي الجامعة تصوره للحياة. فهو أولا لا يرى في الحياة فارقا بين الحكيم والجاهل. وعلى الرغم من تعظيمه للحكمة وتبجيله للمعرفة فإن الحكيم والجاهل عنده متساويان: «وعرفت أنا أيضا أن حادثة واحدة تحدث لكليهما. فقلت في قلبي كما يحدث للجاهل

كذلك يحدث أيضا لي أنا وإذ ذاك فلماذا أنا أوفر حكمة فقلت في قلبي هذا أيضا باطل لأنه ليس ذكر للحكيم ولا للجاهل إلى الابد... الكل يُنسى وكيف يموت الحكيم كالجاهل فكرهت الحياة لأنه ردئ عندي العمل الذي عمل تحت الشمس لأن الكل باطل وقبض الريح» الجامعة (٢: ١٤ - ١٧).

وكما أنه لا فرق بين الحكيم والجاهل فإنه لا فرق بين الإنسان والحيوان فالمصير واحد للإثنين: «قلت في قلبي من جهة أمور بني البشر إن الله يمتحنهم ليريهم أنه كما البهيمة هكذا هم. لأن ما يحدث لبني البشر يحدث البهيمة وحادثة واحدة لهم موت هذا كموت ذاك ونسمة واحدة للكل فليس للإنسان ميزة على البهيمة لأن كليهما باطل. يذهب كلاهما إلى مكان واحد، كان كلاهما من التراب وإلى التراب يعود كلاهما...» (الجامعة ٣: ١٨ - ٢٢) ويصل الأمر بالجامعة إلى حد تفضيل الموت على الحياة : «فغبطت أنا الأموات الذين قد ماتوا منذ زمان أكثر من الأحياء الذين هم عائشون بعد، وخير من كليهما الذي لم يولد بعد الذي لم ير العمل الردئ الذي عمل تحت الشمس» (الجامعة ٤: ٢- ٣).

ومن الناحية الشكلية يقترب سفر الجامعة من سفر أيوب وذلك فيما يطرحة من تساؤلات حول الحياة. وفي الوقت الذي غلب فيه الحوار في أيوب نجد سفر الجامعة يعتمد على المنولوج أو الحوار الداخلي الذاتي فالجامعة يتحاور مع نفسه يطرح على نفسه الأسئلة ويقدم الأجوبة مثل : «ووجهت قلبي للسؤال والتفتيش بالحكمة عن كل ما عمل تحت السموات.. رأيت كل الأعمال التي عملت تحت الشمس .... فقلت أنا في قلبي ... ثم التفت لأنظر الحكمة والحماقة والجهل... فرأيت أنه لا شئ خير من أن يفرح الإنسان بأعماله .... هو ذا الذي رأيته أنا خيرا الذي هو حسن أن يأكل الإنسان ويشرب ويرى خيرا من كل تعبه..» فكل هذه الأمثلة وغيرها تشير إلى أسلوب التأمل الذاتي

القائم على الملاحظة والمشاهدة والتحليل وطرح التساؤلات والتطوع أيضا بإعطاء الأجوبة ووضع الحلول، وذلك بخلاف الأسلوب الشائع في سفر أيوب وهو أسلوب الديالوج أو الحوار مع الآخر، وطرح التساؤلات وتقديم الأجوبة. وهذا لا يعني أن المونولوج ليس موجودا في سفر أيوب فكثيرا ما نجد أيوب عندما يخلو إلى نفسه بعيدا عن أصدقائه وأسرته وعن الناس يطرح على نفسه الكثير من الأسئلة التي تدور حول ما حدث له. ولكن يغلب الديالوج على المونولوج فيه، ومع ذلك يرى هردر أن سفر الجامعة يقوم على حوار بين شخصيتين. (٣٠)

ويستخدم سفر الجامعة شكلا آخر لتوصيل الحكمة وهو شكل عهدناه في سفر الأمثال وهو استخدام الحكم والأمثال والأقوال المأثورة، وهذا يكثر في سفر الجامعة مما يقربه أيضا من سفر الأمثال. ومن أمثلة هذا الأسلوب: «ولد فقير وحكيم خير من ملك شيخ جاهل... الصيت خير من الدهن الطيب ويوم الممات خير من يوم الولادة... الحزن خير من الضحك لأنه بكآبة الوجه يصلح القلب» (الجامعة ٤: ١٣، ٧ : ١- ٣).

ويميل الجامعة أيضا إلى استخدام أسلوب الوصايا حيث الأوامر والنواهي بفعل كذا أو عدم فعله مثل : «لا تستعجل فمك ولا يسرع قلبك إلى نطق كلام قدام الله» (٥: ٢) «لا تكن بارا كثيرا ولا تكن حكيما بزيادة ... لا تكن شريرا كثيرا ولا تكن جاهلا» (٧ : ١٦- ١٧).

ويتفق معظم علماء النقد على الطبيعة المركبة للسفر والتي تشير إلى تعدد المؤلفين وحدوث إضافات وربما تعديلات على مادة السفر الأصلية. ويعتبر النقاد مقدمة سفر الجامعة إضافة متأخرة، وهي تشتمل على الفقرات ١: ١- ١١ وتعطي مدخلا فكريا يحدد الاتجاه الفكري للسفر من بدايته ونقع فيه أيضا نسبة السفر إلى الجامعة الموصوف بابن داود والتي فسرها النقاد على

أنها تعني سليمان عليه السلام : «كلام الجامعة ابن داود الملك في أورشليم. باطل الأباطيل قال الجامعة باطل الاباطيل الكل باطل ما الفائدة للإنسان من كل تعبه...» فهذه المقدمة تحدد المؤلف والاتجاه الأيديولوجي الذي سيغلب على مادة السفر. وتأتي بعد المقدمة عدة أجزاء مركبة، يغطي الجزء الأول بقية الإصحاح الأول وكل الإصحاح الثاني ويركز على العناء الذي تسببه الحكمة للباحثين عنها وتساوي كل من الحكيم والجاهل في النهاية وكيف أن خير الإنسان يكمن في ملذات الدنيا من طعام وشراب ونحو ذلك. ويركز الجزء الثاني المشتمل على الإصحاح الثالث على سيطرة الأقدار على الأعمال الإنسانية، وسيطرة الظلم على الحياة الإنسانية، والموت كنهاية حتمية يتساوى فيها الإنسان مع الحيوان. أما الجزء الثالث (٤: ١- ٥ .٨) فيركز على تناقضات النظام الاجتماعي. وداخل هذه الأجزاء الثلاثة تقع بعض الحكم والأمثال منها المجموعة ٤: ٩ – ١٢) وهي رد على ماورد في ٤: ٧ ، ٨ وتشتمل على دعوة إلى حياة العزلة تتلوها دعوة مضادة إلى الحياة الاجتماعية ومزاياها: «إثنان خير من واحد لأن لهما أجرة لتعبهما صالحة لأنه إن وقع أحدهما يقيمه رفيقه وويل لمن هو وحده إن وقع إذ ليس ثان ليقيمه». والمجموعة الثانية من الحكم والأمثال (٤ : ١٧ – ٥:٦) تشتمل على مجموعة نصائح بعضها له طابع عقائدي شعائري: «احفظ قدمك حين تذهب إلى بيت الله فالاستماع أقرب من تقديم ذبيحة الجهال لأنهم لا يبالون بفعل الشر.... إذا نذرت نذرا لله فلا تتأخر عن الوفاء به ... أن لا تنذر خير من أن تنذر ولا تفي....».

والجزء الرابع من السفر (٥: ٩- ٦ : ١٢) يتناول موضوع الغنى والثروة وعدم منفعتها للإنسان وتتلوه مجموعة أقوال (٧ : ١- ١٢) منها : «الذهاب إلى بيت النوح خير من الذهاب إلى بيت الوليمة... الحزن خير من الضحك...

نهاية أمر خير من بدايته... »ويحتوي الجزء الخامس من السفر (٧ : ١٣- ٩ : ١٠) على التناقضات الواقعة في الحياة بين مصير الخير والشرير، ثم تتلوه مجموعة أقوال وحكم (٧ : ١٨ - ٢٢) ويركز على عالمية الخطيئة، ومجموعة أخرى (٨ : ١- ٨) تنصح بالخضوع للسلطة : «احفظ أمر الملك ... حيث تكون كلمة الملك فهناك سلطان...» كما تؤكد على الحساب وحتميته: «لأن لكل أمر وقتا لأن شر الإنسان عظيم عليه... ولا ينجي الشر أصحابه...» ويتناول الجزء السادس من السفر (٩ : ١١- ١١:٦) موضوع تقلب الأقدار ويتلو ذلك بعض الحكم والأمثال (٩ : ١٧ - ١٠: ٤) وهي تمدح الحكمة والمجموعة (١٠: ١٠- ١١: ٦) وهي تمدح الفضيلة والعمل.

وبعد هذه الأجزاء الستة ينتهي السفر بخاتمة (١٢: ٩- ١٢) كما بدأ بمقدمة، وتشيد الخاتمة بالجامعة وحكمته وبأقوال الحكماء. وتأتي بعد هذه الخاتمة إضافة مقحمة كخاتمة نهائية للسفر [٣١] وهي تشتمل على الدعوة إلى خشية الله وتقواه وحفظ وصاياه والتنبيه إلى الحساب الإلهي (١٢: ١٣- ١٤).

هذه البنية المركبة للسفر رجحت أن يكون هناك عمل أصلي تناوله عدد من المؤلفين يصل إلى ثمانية عند سيجفريد، بعد ذلك بالتحرير والإضافة. [٣٢] ويستدل النقاد على ذلك بالإشارة الواردة في ١٢ : ٩ حيث يشير إلى مؤلف آخر يتحدث عن الجامعة بعد أن كان الجامعة يتحدث عن نفسه في المواضع السابقة: «بقي أن الجامعة كان حكيما وأيضا علم الشعب علما ووزن وبحث وأتقن أمثالا كثيرة...» ومن ناحية أخرى يرجع النقاد عودة مجموعات الحكم والأمثال التي تعترض الموضوعات إلى مؤلف ثالث لأنها ترد على آراء الجامعة وأحيانا تناقضها وهناك إذن مؤلف المقدمة، وحكيم مسئول عن الأمثال والحكم، [٣٣] ومؤلف تقي مؤمن مسئول عن العبارات الإيمانية المقحمة. ويظهر في سفر الجامعة تدخل عين ناقدة تحاول إعطاء حل ديني لمشاكل السفر ذات

الطابع الفلسفي. ويرى لوسو أن الجامعة يهوى معذب يتأمل في الطبيعة الإنسانية المتقلبة المتغيرة استنادا إلى التجربة الإنسانية في الحياة، فيصف الإحباطات الإنسانية ثم يعطي حلا إيمانيا للقلق والشك المسيطر على الروح الإنسانية. (٣٤)

أما عن تاريخ تأليف السفر فالنسبة إلى سليمان عليه السلام والنصوص عليها في السفر أصبحت مرفوضة عند معظم علماء النقد. ويرجع النقاد تاريخا متأخرا يتناسب مع محتويات السفر وروحه الفكرية. واعتبروا الصيغة التي تنسب العمل إلى الجامعة ابن داود مجرد صيغة أدبية ليست لها دلالة تاريخية فالمؤلف يقدم العمل على أنه لسليمان مؤسس أدب الحكمة حتى يكتسب لعمله في الحكمه قبولا عند القارئ: أما العصر الحقيقي للتأليف فمادة السفر مناسبة جدا للعصر الفارسي اليوناني والفكر الهلينستي.(٣٥) وبمقارنة الجامعة بأيوب يشير الجامعة إلى معالجة أحدث من معالجة أيوب لمشكلة الحياة الإنسانية بما يحتويه من شقاء ومعاناة وشر وظلم و يعقد الجامعة المشكلة ولا يرضى بالعلاج الذي قدمه أيوب حيث يرى الجامعة أن السعادة المادية وإشباع الحاجيات الإنسانية لا تحقق سعادة الإنسان ويستوي عنده الفقر والغنى، بل وتستوي الحكمة والجهالة. وهو يعتبر الموت المصير الواحد للجميع الأمر الذي يساوي بين الإنسان والحيوان، والذي أيضا يجعل العمل الإنساني بلا فائدة. وقد تدخل مؤلف آخر لكي يحسن هذه الصورة السلبية المتشائمة وذلك باعتبار الوحي أو الدين هو المخلص للإنسان من هذا العبث واللامعنى المسيطر على الحياة الإنسانية.

ويعلل بعض النقاد ربط سفر الجامعة بالفترة اليونانية بأن السفر يحاول أن يقدم علاجا لطغيان الحياة المادية على اليهود بتأثير من الثقافة المادية اليونانية. فهو يطالب اليهود بالتمتع بمعطيات هذه الحياة المادية مع الأخذ في

الاعتبار أن الله سيحاسب كل إنسان على طريقة استخدامه لمتاع الحياة الدنيا وملذاتها. وقد توصل النقد إلى هذه النتيجة من خلال ربط الفقرات التي تحض على التمتع بالدنيا بالفقرات التي تطالب بتقوى الله وخشيته وحفظ الوصايا. فكلام الجامعة مثل: «ليس للإنسان خير من أن يأكل ويشرب ويرى نفسه خيرا في تعبه» يفسر مباشرة في نفس الفقرة يقول الجامعة: «رأيت هذا أيضا أنه من يد الله» (٢: ٢٤) وتأتي الخاتمة المقحمة على السفر لتعطي مظلة دينية عامة لتقييم العمل الإنساني: «فلنسمع ختام الأمر كله. اتق الله واحفظ وصاياه. لأن هذا هو الإنسان كله. لأن الله يحضر كل عمل إلى الدينونة على كل خفي إن كان خيرا أو شراً» (الجامعة ١٢: ١٣- ١٤).

ومن الناحية الشكلية أيضا يعتبر النقاد أن البنية الأدبية المركبة للسفر تعود أيضا إلى تعقد الرؤية الدينية وكونها هي الأخرى بنية دينية مركبة. [٣٦] ومن الواضح أن الأولى مترتبة على الثانية. فالجامعة كعمل أدبي كان في أصله عملا أدبيا بسيط البنية، ولم تتعقد هذه البنية الأدبية إلا بعد التغييرات الأيديولوجية التي أقحمت على العمل لكي تحسن من شكله الديني، وتجعله مناسبا للمناخ الديني اليهودي العام وربما لكي تضمن مكانا للسفر باتجاهه الفلسفي داخل العهد القديم [٣٧] وتقلل من حدة التناقضات الأيديولوجية داخله بإدخال المعادل الديني لإحداث نوع من التوازن الأيديولوجي بين الشك والتشاؤم والاتجاه النفعي ومذهب اللذة والشعور بالعبث واللامعنى، وبين الايمان والتقوى وخشية الله والخير والثواب والاعتدال في شئون الحياة المادية.

ونظرا لغرابة مادة السفر فقد اقترح بعض النقاد وجود تأثير أجنبي عليه. [٣٨] فالناقد لانجدون يشير إلى إمكانية وقوع تأثير بابلي من ملحمة جلجامش، بينما يشير هومبرت إلى تأثير مصري قديم بينما رجح كثيرون

التأثير اليوناني، وذلك مثل سيلين الذي قال بالتأثير الأبيقوري المشائي، ورانستون الذي رجح تأثير هيسود وثيوجنيس [٣٩] وأشار فريدلاندر إلى أن الحكيم الفقير الوارد ذكره في ٩ : ١٥ هو أرشيميدس. ونظرا لاختلاف أزمنة هذه التأثيرات فقد أعطى دور ضيف تاريخيا للتأليف ينحصر بين ٤٩٠ ق.م – ١٨٠ق.م مع ترجيح القرن الثالث قبل الميلاد. [٤٠] ويعتمد هذا التحديد المتأخر على لغة السفر فهو يعكس عبرية متأخرة مع وجود بعض الألفاظ الفارسية والتعبيرات اليونانية ويرى بعض الدراسين أن السفر ربما كتب أصلا بالآرامية. [٤١]

رابعاً : سفـــر المـــراثـــي

يصنف سفر المراثي ضمن المكتوبات في النص العبري، كما أنه ينتمي إلى المجلات أو اللفائف الخمس، ويقع في نسخة الفولجات اللاتينية بعد سفر إرميا ولذلك يسمى أحيانا «مراثي إرامياء»، وعادة ما يقرأ هذا السفر في التاسع من آب يوم ذكرى خراب أورشليم عام ٥٨٦ ق.م. وذلك لأن موضوعه الأساسي رثاء المدينة لخرابها على يد نبوخذ نصر. [٤٢]

ويتكون السفر حسب تحليل النقاد من مجموعة قصائد تتناول القصيدة الأولى موضوع سقوط أورشليم ومذلتها على يد أعدائها وطلبها الخلاص من الرب. وتحتوي هذه القصيدة على الإصحاح الأول. وفي القصيدة الثانية المحتوية على الإصحاح الثاني وصف العقاب الإلهي لأورشليم وأهلها. وفي القصيدة الثالثة في الإصحاح الثالث تتصاعد أزمة المدينة وتصل إلى حد المأساة ويبدي الكاتب الأمل في الرجوع إلى الرب فيرفع غضبه عن المدينة ويهلك أعداها. وفي القصيدة الرابعة يصف المؤلف معاناة أورشليم ويرد ذلك إلى خطايا الكهنة والأنبياء الكذبة. ويتنبأ الكاتب بدمار إدوم لخطاياها. أما القصيدة الأخيرة فهي دعاء موجه إلى الرب ليرفع المعاناة ويرحم أورشليم.

والسفر فى مجمله عبارة عن مجموعة مرثيات شعبية عامة تحتوى على اعترافات بالذنوب ودعوات إلى يهوه ليرفع غضبه ويرحم المدينة. [٤٣] والقصيدة الخامسة تمثل صلاة عامة، بينما تخلط القصيدة الثالثة بين الاعتراف الفردي بالخطيئة والرغبة في الخلاص الجماعي : «جيد أن ينتظر الإنسان ويتوقع بسكوت خلاص الرب... لأن السيد لا يرفض إلى الابد فإنه ولو أحزن يرحم حسب كثرة مراحمه». [٤٤]

ويعتقد بعض النقاد أن زمن تأليف السفر يقع بعد السبي البابلي في ٥٨٦ ق.م. وقبل نهاية السبي فى ٥٣٨ ق.م. [٤٥] وقد رتب النقاد القصائد تاريخيا فاعتبروا القصيدتين الثانية والرابعة أقدم القصائد. ووضعوا القصيدتين الثالثة والخامسة مع بداية الغزو البابلي وقبل سقوط أورشليم، والأولى مع بداية الحصار في ٥٩٧ ق.م. وقبل السقوط. [٤٦]

وبهذا الشكل يعتقد النقاد أن السفر قد كتب في مكانين بابل وأورشليم. فالقصيدتان الثانية والرابعة وضعتا في بابل مع بداية السبي البابلي، والقصيدة الأولى كتبت أيضا فى بابل ولكن قرب نهاية السبي. بينما كتبت القصيدة الخامسة في أورشليم بين ٥٥٠ - ٥٢٠ ق.م. وبالنسبة للقصيدة الثالثة فهي فلسطينية الأصل أيضا وتعود إلى القرن الخامس قبل الميلاد. [٤٧] ويرفض رودولف توزيع السفر بين بابل وفلسطين ويعتبر فلسطين هى مقر كتابة السفر كله. وعلى الرغم من وجود مراثى شبيهة في آداب الشرق الأدنى القديم مثل رثاء سقوط أور وأكاد فإن علماء النقد ينفون وجود تأثير خارجي على سفر المراثى ويعترف فريق من النقاد بوجود تأثير داخلي [٤٩] حيث يظهر في القصائد تأثير سفر إرميا من خلال تكرار الأفكار في السفرين مثل تكرار العبارات «بنت صهيون العذراء» «خطايا الكهنة والأنبياء الكذبة» وغيرها. ولذلك يعتقد بعض النقاد أن إرميا هو مؤلف المراثى بينما يأخذ آخرون بنظرية تعدد المؤلفين (أيسلفت وهللر). [٥٠]

وتـدور فلسفة السفر حول رد الأحداث التاريخية المأساوية إلى خطايا جماعة بني إسرائيل وكهنتها وأنبيائها الكذبة والرب يعاقب جماعته لبعدها عـن الوصايا وخروجها على طاعتـه. فهو الذي أتى بالبابليين ليعاقب شعبه، وقوتـه تظهر في قوة البابليين وهو الذي سيخلص شعبه فـي الوقـت المناسب لمشيئتـه. (٥١)

خامساً : سفـــر إستيـــر

يعتبر سفر إستير من الأسفار المفضلة عند اليهود. وقد ورد في بعض مخطوطات العهد القديم بعد التوراة مباشرة، كما وجدت منه نسخ مخطوطة أكثر مما وجد لأي سفر آخر من أسفار العهد القديم. ويدل هذا على أهمية السفر واتساع استخدامه وانتشاره بين اليهود. وللسفر أهمية خاصة في المسيحية أيضا حيث فسر تفسيرا مجازيا على أنه نبوءة خاصة بالمسيح عليه السلام ومريم العذراء عليها السلام. وفي نفس الوقت تطورت نظرة سلبية عن السفر في بعض الدوائر المسيحية وذلك بسبب غياب الاتجاه اللاهوتي فيه وسماحة بأعمال العنف القاسية ضد غير اليهود. (٥٢)

ومضمون السفر يتناول حث اليهود وتشجيعهم على البقاء مخلصين اليهودية فهو بمثابة قصة عن بقاء اليهود. ورغم هذا المضمون الواضح يتصف السفر بخلوه من الإشارة إلى الرب وأعمـاله الجبارة. وتظهر الأحداث التاريخية في السفر كخلفية للظروف التي أدت إلى إدخال عيد جديد وضمه إلى المناسبات اليهودية الأخرى وهو عيد البوريم الذي يعتبر من أشهر الأعياد اليهودية رغم عدم عودته إلى عصر موسى عليه السلام كما هو الحال مع الأعياد الأخرى.

ويحكي السفر قصة عن يهود فارس حيث تم إنقاذهم من الهلاك بواسطة فتاة يهودية تسمى إستير تحت رعاية خالها موردخاي، وتصبح هذه الفتاة

حسب رواية السفر ملكة على الفرس والميديين، وتكسب الفتاة ومردخاى عداوة هامان المستشار الرئيسي للملك الفارسي، وقد قرر هامان تدمير كل اليهود في فارس وبدأ يدبر مؤامرة لتحقيق هذا الأمر، ولكن مؤامرته تفشل ويتم شنق هامان، وينتقم اليهود من أعدائهم انتقاما عنيفا ويتم الاحتفال بهذا الانتصار في عيد البوريم للذكرى والتكريم.

وعلى الرغم من أهمية إستير وعملها فإن شخصية مردخاى تحتل مكانة مهمة في السفر وفي التراث اليهودي المتصل به. فهو الذي شجع إستير وخطط لها بعد إقناعها بضرورة إنقاذ قومها من الهلاك المدبر لهم. ويسمى عيد البوريم في الرابع عشر من آذار بإسم «يوم مردخاى» حسب سفر المكابيين الثاني ١٥: ٣٦. وينادى المحتفلين في عيد البوريم بإسمه قائلين «مبارك مردخاى» ويلعنون هامان ويشربون من الخمر حتى لا يستطيعون التمييز في القول بين «مبارك مردخاى» و«ملعون هامان». (٥٣)

المشاكل النقدية في السفر :

يلاحظ أولا اختلاف نص إستير العبرى عن نص الترجمة السبعينية حيث اشتملت الترجمة على فقرات مهمة ليست موجودة في نص الماسورا. وتختلف الترجمة السبعينية في نصها العام عن نسخة لوسيان والتي يبدو أنها عملية تحرير كاملة للسفر. فهناك إذن إضافات على النص العبرى وجدت طريقها إلى الترجمة اليونانية وأصبحت تعد من الأبوكريفا. بل يعتقد معظم النقاد أن الإصحاح ٩ : ٢٠ إلى الإصحاح ١٠: ٣ عبارة عن مادة إضافية أضيفت إلى القصة الأصلية والدليل على ذلك اختلاف لغتها عن بقية السفر وتلخيص القصة في عدة سطور (٩: ٢٤– ٢٥) وتقديم عيد البوريم الذى لم يسبق ذكره في السفر. كما أن الفقرة ٩ : ٢٩–٣٢ تمثل مشكلة نقدية مستقلة فهي تبدو كملحق للإصحاح وتشبه الملحق المضاف إلى سفر الجامعة في آخره. (٥٤)

ومن ناحية أخرى يعاني السفر من العديد من الأخطاء التاريخية التي أجبرت عددا من العلماء على النظر إليه على أنه عمل أدبي يحتوي على بعض الحقائق التاريخية وليس على أنه عمل تاريخي، والنظر إلى كاتبه على أنه كاتب دراما وليس مؤرخا [٥٥]. فالعمل لا يفرق بين القلعة والمدينة (٣: ١٥، ٨: ١٤، ٩: ٦، ١٤) أو بين السراري من الحريم وبيت النساء الملكيات (٢: ١٣، ١٤) وكذلك تهور الملك وشهوانيته (١: ١١- ١٢، ٢: ١، ١٢ ٣: ١٠، ٦ : ١- ١٠..) وعدم سماحة هامان وهو ليس فارسيا (٣: ١) والعادات الإدارية للإخمينيين (١: ١٣- ٢١) وتردد القرارات أو الفرامانات الملكية (١: ١٩، ٨: ٨) وهناك مغالاة واضحة في وصف تهور الملك واندفاعه كما أن هناك تناقضا بين عدم التسامح مع اليهود كما يظهر في أمر الإبادة وبين التسامح الواضح من جانب الأمراء وكذلك جهل الملك بأصل استير اليهودي وسرعة إخبار موردخاي عبيد الملك بيهوديته. وهناك تساؤل حول عمر موردخاي في عصر أحشويرش (٤٨٦ – ٤٦٥ ق.م) إذا كان قد تم تهجيره إجباريا إلى بابل بواسطة الملك نبوخذنصر في ٥٩٧ ق.م). [٥٦]

ويرى بعض العلماء أن سفر إستير يكون عملا أدبيا من نوع ما فهناك التكاثر بين شخصيتين رئيسيتين هامان وموردخاي والتي تمتد ليصبح العداء بين شعبين الفرس واليهود. وتعتمد العلاقة بين الشخصيتين على الخداع والحيلة والمعارضة. وهناك شخصيتان من النساء فشتي زوجة الملك وإستير، وهناك شخصية الملك المستقل من الجميع وبسهولة تامة. وهناك معالجة الأمور أو الأحداث فهي تتم على غير المعهود تاريخيا حيث البطء في اتخاذ القرار وفي التنفيذ وحيث الوصف الإنشائي المزخرف. ولهذه الأسباب اقترح بعض العلماء وضع إستير داخل إطار نمط المدارش أو الهجادا بدون إنكار أن يكون لها أصل تاريخي [٥٧].

ومن المشاكل النقدية المرتبطة بالسفر ربطه بأحد أعياد اليهود المهمة وهو عيد البوريم. فالسفر ينتهي بدعوة إلى الاحتفال في اليوم الرابع عشر واليوم الخامس عشر من آذار حسب الأيام التي استراح فيها اليهود من أعدائهم. ويعلن السفر عن قبول اليهود لهذا الأمر من موردخاي وأستير. ومشكلة هذا الربط بين السفر والعيد تتضح في أن هذا العيد له أصل وثني فهو عيد بابلي يقابل أعيادا كثيرة مشابهة عند الشعوب القديمة مع بداية الربيع. ويستند العلماء الذين يربطون القصة والعيد بتراث بابل أن الشخصيات الرئيسية في السفر تحمل أسماء ذات أصول بابلية. ومن ذلك المقابلة بين موردخاي ومردوك الإله البابلي، وبين إستير وعشتار الإلهة البابلية القديمة، وبين هامان وهمام أحد آلهة العيلاميين، وبين فشتي ومشتي الإلهة العيلامية والعيد في أصله البابلي يقوم على رمي الأنصبة مع بداية العام الجديد والاحتفال بانتصار مردوك. ولذلك يبدو أن التراثين اليهودي والبابلي اتصلا هنا ضد عدو واحد هو فارس. (٥٨) ولذلك يعطي بعض العلماء تفسيرا أسطوريا لسفر إستير بمعنى أن إستير حكاية مأخوذة عن أساطير بابلية تحكي انتصار آلهة بابل على آلهة عيلام وأنها تحولت إلى حادثة تاريخية على يد اليهود الذين حولوا الأسطورة إلى تاريخ.

أما عن مشكلة التأليف وتاريخه فهناك اختلاف بين العلماء، ويقترح بعضهم أن يربط تأليف السفر بفترة حرجة في تاريخ اليهود ظهرت فيها الرغبة في الانتقام وتحقيق الانتصار ولذلك فالفترة التالية لأزمة المكابيين تعد مناسبة كوقت لتأليف السفر. بينما يقترح فريق آخر من العلماء رد السفر إلى الفترة الفارسية وذلك من خلال تطور وصف تراثي له أصل شعبي للقصة يعود بها إلى العصر الفارسي. ولا يستبعد بعض العلماء أن يكون عيد البوريم سابقا في أصله على زمن تأليف السفر. (٥٩)

وبالنظر فى لغة السفر وأسلوبه فإن بعض العلماء يرجعونه إلى النصف الأول من القرن الثانى قبل الميلاد. ويؤكد هذا التاريخ الترجمة اليونانية والإضافات التى لحقت بالسفر فيها فهى إضافات تخاطب وتعبر عن الموقف حوالى منتصف القرن الثانى قبل الميلاد وهو موقف يشير إلى التفكير الأبوكاليبتيكى السائد حينئذ من أن نهاية العصر على وشك القدوم.

وبالإضافة إلى وثنية العيد فى أصله فإنه اكتسب أيضا طابعاً علمانيا فى التاريخ اليهودى. فالاحتفال بالبوريم ليس احتفالا دينيا ورغم أن السفر يقرأ فى هذا العيد فإن هذا لا يعطيه طابعا دينيا حيث يخلو السفر من الموضوع الدينى ولا يرد فيه إسم الإله ولو مرة واحدة وموضوعه شبه تاريخى ويبرر الانتقام والاحتفال بالنصر على العدو. وقد اتخذ العيد عند اليهود شكل الاحتفال الكارنيفالى حيث يرتدى المحتفلون الأقنعة ويتبادلون الهدايا، ويمثلون عملية تعذيب هامان فهو العيد اليهودى الوحيد الذى ليست له صلة بالدين وطبيعته علمانية بحتة. وهم فيه يشربون الخمر حتى يغيبون عن الوعى فلا يدرون إن كانوا يباركون موردخاى أم يلعنون هامان.وإسم العيد أيضا ليس عبريا أو يهوديا ولكنه بابلى أو أ ن أصله عيد فارسى يحتفل بالموتى وربما يرتبط بعيد رأس السنة الفارسى. وتقول إحدى النظريات فى هذا الخصوص أن العيد له أصل دينى فارسى أو بابلى وأن اليهود قد أخذوه عن الفرس أو البابليين بعد أن أفرغوه من محتواه الدينى غير اليهودى وحولوه إلى عيد لذكرى الانتصار على عدو أو خطر ضد اليهود. (٩٠)

هذا وقد تلقى عيد البوريم بعض التعديلات مع مرور الوقت فمع بداية العصر المسيحى فى فلسطين كان يتم الاحتفال بالعيد فى يومى الرابع عشر والخامس عشر من آذار بتبادل الهدايا والتصدق على الفقراء مع المحافظة على الطابع الفرح للعيد. وسمى اليوم الرابع عشر يوم موردخاى. أما اليوم الخامس عشر فقد سمى يوم نيكانور وهو قائد سورى ضد الوجود اليهودى

واستقلال اليهود بالهجوم عليهم في يوم السبت وقد هزم وقتل في معركة شهيرة على يد يهوذا المكابي في ١٦٠ ق.م وتم التمثيل بجثته في أورشليم. وهذا اليوم الخامس عشر يوم صيام. (٦١)

وهناك تفسير مسيحي لسفر إستير يرى فيه نوعا من النبوءة التي تتوقع الأحداث والوحي في العهد الجديد وإستير تظهر كنموذج أو مثال للعذراء مريم (عليها السلام) وأن المشانق العملاقة التي نصبها هامان تتنبأ بالصليب الذي صلب عليه عيسى عليه السلام حسب الرأي المسيحي. (٦٢)

ويلتزم بعض المفسرين السفر بالفهم اليهودي له على أنه حكاية احتفالية لها أصل تاريخي يشرح عيد البوريم ويعتبرون صدى الآلهة البابلية والعيلامية والأساطير الطقوسية بمثابة خلفية تذكر ببابل وفارس كبلاد وقعت فيها الأحداث أما هدف السفر ومعناه فيظل حكاية تجربة من تجارب بقاء اليهود وانتصارهم، وأن السفر يخدم هنا كقراءة تراثية أو حكاية عن البوريم. وقد فسر بعض النقاد السفر في ضوء أدب الحكمة الإسرائيلي معتبرا موردخاي رجلا حكيما ومستشارا للملك الفارسي وانتصاره على هامان هو انتصار للحكمة. فالسفر يقع تحت تأثير أدب الحكمة ويمثل تغلغل الثقافة اليهودية والدين في الحكمة (٦٣) وهذا الرأي الأخير ضعيف فعنصر الحكمة لا يتوفر في السفر، بل إن عنصر الثقافة اليهودية يغيب عنه كذلك كما أن التوجه الديني غير موجود. وكلام بعض النقاد السابق يشير إلى تغلغل العادات الوثنية في الثقافة اليهودية وليس العكس.



الفصـــل الثالـــث

أسفار دانيال وأخبار الأيام الأول والثاني وعزرا ونحميا

أولاً: سفـــر دانيـــال

سفر دانيال من الأسفار ذات البنية الأدبية المركبة. فالإصحاحات الستة الأولى لها صفة روائية سردية بينما تتصف الإصحاحات الستة الأخيرة بطابع أسفار الأنبياء في شكلها الأدبي. وبطل الجزء الروائي ودانيال من يهوذا تم ترحيله إلى بابل في ٥٩٧ق.م. وتم تقديمه لملك بابل نبوخذ نصر مع ثلاثة من نبلاء اليهود الفتيان الحاذقين في الحكمة ومن ذوي الفهم والمعرفة. وقد بقي الثلاثة على إيمانهم بيهوه، وأبدى دانيال قدرة على تفسير أحلام نبوخذ نصر بينما عجز حكماء الكلدانيين عن ذلك [١] فنال إعجاب الملك الذي كان قد أصدر قرار بإبادة كل حكماء بابل بعد فشلهم في تفسير الأحلام. وعظم الملك دانيال وعينه حاكما على ولاية بابل ورئيسا لكل حكماء بابل وعين أصحابه اليهود الثلاثة على أعمال بابل. واعترف الملك بعظمة إله دانيال الذي كشف له سر الحلم. ويلقى أصحاب دانيال الثلاثة في أتون نار متقدة بسبب رفضهم السجود لتمثال من ذهب صنعه الملك ورفضهم عبادة آلهة بابل. وعندما لا تحرق النار الثلاثة يعترف الملك مرة أخرى بعظمة إله دانيال. «من نبوخذ نصر الملك إلى كل الشعوب والأمم والألسنة الساكنين في الأرض كلها ليكثر سلامكم الآيات والعجائب التي صنعها معي الله العلي.. آياته ما أقواها ملكوته ملكوت أبدي وسلطانه إلى دور فدور» (دانيال ٤: ١- ٣). ويفسر دانيال حلما ثانيا للملك مضمونه زوال ملك الملك، ويزول عنه الملك ويفسر

دانيال حلما الملك بلتاشسر الذى حكم بعد نبوخذ نصر ومضمونه مقتل الملك فيعين داريوس الميدى مكانه حسب الحلم الذى رآه الملك وفسره دانيال. ويلقى بدانيال فى عرين الأسود لأنه سأل إلهه ولم يسأل داريوس ويرسل الرب ملائكة لتنقذ دانيال. ومرة أخرى يعلن الملك داريوس عن اعترافه بإله دانيال ويصفه بأنه «الإله الحى القيوم إلى الأبد وملكوته لن يزول وسلطانه إلى المنتهى. هو ينجى وينقذ ويعمل الآيات والعجائب فى السموات وفى الأرض. وهو الذى نجى دانيال من يد الأسود» (دانيال ٦ : ٢٦– ٢٧).

أما القسم الثانى من السفر فيتناول رؤى دانيال ويتلقى دانيال مع نهاية كل رؤيا التفسير الخاص لها. وترتبط الروايات الأولى بالرؤى فى وحدة موضوعية فهى جميعا تؤكد على عظمة الإله وتنزيهه وسيادته وقدوم مملكة الرب وبعث الأمل والسلوى بنهاية كل اضطهاد. [٩]

ويعتبر سفر دانيال السفر الوحيد المنتمى إلى ما يسمى بالأدب الأبوكاليبتيكى فى العهد القديم ويعتبره فايفر المثال الكلاسيكى لهذا النوع من الأدب وقد تم تقليده فيما بعد بواسطة كتاب يهود ومسيحيين. وتأثيره فى رؤيا يوحنا واضح. [٣] ورغم صلة هذا الأدب بالنبوة فإنه مستقل عنها. والقسم الأخير من السفر أبوكاليبتيكى لأنه خاص بالرؤى. وقد اختلف وضع سفر دانيال فقد صنف مع الأنبياء فى النسخة اليونانية أما النسخة العبرية فقد فصلته عن الأنبياء، ووضعته فى المكتوبات.

وتعتبر بابل مسرح روايات ورؤى دانيال وتدور معظم أحداث الروايات والرؤى فى القرن السادس قبل الميلاد. أما عن لغة السفر فتكثر الآراميات فيه كثير حيث غلبت الآرامية فى الإصحاحات ٢: ٤ب– ٧: ٢٨ بينما كتبت بقية الإصحاحات باللغة العبرية. وعلى الرغم من أن الروايات وبعض الرؤى تعكس موضوعات تاريخية فإن السفر ليس تاريخيا ولا يعطى معالجة نبوية للتاريخ كما هو الحال مع أسفار الأنبياء. [٤] فالحديث عن حصار واحتلال أورشليم

في السنة الثالثة من حكم يهوياقيم لم يحدث تاريخيا، كما أن الملك بلتاشسر ليس ابنا لنبوخذ نصر ولكنه ابن نبونيدوس. بالإضافة إلى أن بلشاشسر لم يكن ملكا على بابل ولا مكان لداريوس الميدى في التاريخ لأن قورش ضم المملكة بعد إسقاط امبراطورية نابونيدوس [*]. ويضيف رولى أنه لم تكن هناك طبقة كهنوت من الكلدانيين في القرن السادس قبل الميلاد الذى كان فيه الكلدانيون حكاما على بابل، وليس مقبولا تاريخيا أن يتولى عبرى رئاسة كهنة بابل، كما أنه ليس من المعقول أيضا أن يقبل دانيال المتشدد لدينه والمتعصب له أن يخدم في كهنوت وثني.[٦] ويؤكد على هذه الاعتبارات التاريخية أن لغة السفر الآرامية لغة متأخرة لا تنتمي إلى القرن السابع قبل الميلاد بل تعود إلى ما بعد الخامس قبل الميلاد. بينما لغة النص العبرية متأخرة عن ذلك أيضا وأقل في مستواها من النص الآرامي. وتعكس الألفاظ الفارسية المقترضة فترة تأثير فارسي طويلة بينما تعكس الألفاظ اليونانية خلفية النص تعود إلى العصر اليوناني. وكلمة سيمفونيا اليونانية الواردة في النص لم تستخدم قبل القرن الثامن قبل الميلاد. [٧]

ولهذه الاعتبارات يرجح بعض العلماء أن يكون تأليف السفر قد تم فى عصر أنتيوخوس إبيفانس في القرن الثامن قبل الميلاد والذى اضطهد اليهود واليهودية، وجعل من الهيكل مركزا للعبادة اليونانية. ويعتقد أن السفر وضع قبل موت أنتيوخوس في ١٦٤ ق.م وأن روايات السفر ورؤاه هدفها تشجيع اليهود خلال الصراع مع أنتيوخوس وتعكس الرؤى الأمل في حدوث تدخل إلهي لوضع نهاية للاضطهاد [٨] وقد عبر السفر عن الرغبة في الإطاحة بالإمبراطوريات أو القوى التي تمارس هذ الاضطهاد لليهود، وهناك بعض المفاهيم الدينية التي تعكس مفاهيم الأدب الأبوكاليبتيكي الذى ازدهر منذ القرن الرابع قبل الميلاد ومن هذه المفاهيم بعث الأجساد، والحساب الأخير، والفكر الذى تطور حول الملائكة.

ونظرا لاختلاف القسم الأول من السفر عن القسم الثاني فقد اقترح بعض النقاد مؤلفين للسفر مؤلف غير معروف القسم الأول ودانيال كمؤلف للقسم الثاني.. ونظرا لاختلاف مادة السفر فقد تم اقتراح فترتين لتأليفه إحداهما قديمة والثانية متأخرة (العصر اليوناني أو المكابي). وللتوفيق بين هذين الرأيين اقترح فريق آخر من النقاد أن يكون سفر دانيال كله من وضع كاتب من العصر المكابي في القرن الثاني قبل الميلاد مع الاعتراف بأن الوحدة الأيديولوجية للسفر لا تمنع من قدم أجزاء من النص على المستوى الأدبي. وذلك بأن يكون الجزء الروائي من السفر قد وجد في شكل مستقل قبل أن يضم إلى بقية السفر. [٩] وتمثل لغة السفر مشكلة أدبية مهمة فالسفر كتب بالآرامية والعبرية. وقد قوى هذا نظرية وجود مؤلفين للسفر أحدهما كتب الجزء الآرامي والآخر كتب الجزء العبري. [١٠] ومع ذلك تظل اللغة المزدوجة للسفر مشكلة أثارت العديد من التساؤلات النقدية. وقد اختلف علماء النقد في هذا فقد اعتقد بيفان أن اللغة الأصلية للسفر هي العبرية وأن جزءاً من الأصل العبري مفقود واستبدل بترجمة آرامية له. واعتقد تشارلز أن الآرامية هي اللغة الأصلية وأن المقدمة والنهاية فقط بالعبرية لتسمح بدخول السفر في العهد القديم. ويعتقد بعض العلماء في نظرية ترجمة السفر إما من الآرامية إلى العبرية أو العكس. ويرى رولي أن الروايات كتبت بالآرامية وكذلك الرؤيا الأولى أما بقية الرؤى فقد كتبت بالعبرية ثم جمعت الروايات والرؤى في عمل مزدوج اللغة. [١١] ويرى بعض النقاد أن المؤلف استخدم أحداثا من التاريخ الماضي بما فيها أسماء أماكن لكي يعطي نموذجا من التاريخ يفسر به أحداث عصر متأخر هو العصر المكابي في مواجهة الاضطهاد اليوناني. وتستخدم الرؤى والمعجزات لبعث الأمل في قدرة يهوه على وضع نهاية للاضطهاد اليوناني أما القالب الأصلي المستخدم فهو قالب أدب الرؤيا (الأبوكاليبتيك) والذي يعود بجذوره إلى نبوءات العهد القديم وبخاصة عند

حزقيال وإشعياء. فالتاريخ في دانيال يقدم في شكل نبوءات أو رؤى تؤدي إلى توقع وقوع أحداث حشرية تعتبر سقوط الامبراطوريات مقدمة لها ونهايتها قدوم مملكة الرب. وبهذا الشكل تدخل رؤى دانيال وتفسيرها داخل إطار التفكير المسيحاني.[١٢] لقد جمع مؤلف دانيال خبرة التراث اليهودي الماضي وفلسفة التاريخ الإسرائيلي لكي يبلور الصراع بين يهوه والقوى الامبراطورية المضطهدة لشعبه المختار ويتصور نهاية لهذا الصراع في صورة مسيحانية وهي قدوم مملكة الرب وانتصار يهوه لجماعته وهلاكه لأعدائها. وقد استخدم دانيال تعبير «ابن الإنسان» ليرمز به إلى رسول العناية الإلهية المكلف بتحقيق مملكة الرب وهو لم يستخدم العبارات اليهودية التقليدية في هذا الشأن مثل الملك من نسل داود أو المسيح المنتظر. وقد اعتبر الدارسون المسيحيون لسفر دانيال هذا الاستخدام «ابن الإنسان» رمزا للمسيح وتمهيدا للعهد الجديد.[١٣]

ويعتقد فايفر أن كاتب السفر ينتمي إلى الفرقة الدينية اليهودية المعروفة بإسم الحسيديين (الأتقياء) والتي تطور عنها الفريسيين.[١٤] وسفر دانيال هو مانيفستو الحسيديين حيث هدفه تشجيع اليهود الأتقياء المضطهدين بواسطة أنتيوخوس إبيفانس (١٦٨- ١٦٥ ق.م) وقد فضل الحسيديون الشهادة على الوقوع في الوثنية والخروج على الوصايا.[١٥] وبالحفاظ على الشريعة والإله يتم توقع حدوث تدخل إلهي لتحقيق العدالة بالقضاء على الامبراطورية الظالمة وإقامة مملكة الرب. ويذكر أن عقيدة البعث تجد لها أول تقرير أو اثبات في سفر دانيال (١٢: ٢) حيث لم يتم النص على البعث نصا صريحا ومباشرا من قبل في أسفار العهد القديم رغم التلميحات والإشارات السابقة (إشعيا ٢٦: ١٩، حزقيال ٣٧: ١٢ -١٤) ويتميز دانيال أيضا عن هذه الإشارات بتأكيده على الثواب والعقاب الفردي بعد الموت.[١٦]

ثانياً: سفـــرا أخبار الأيام الأول والثانـــي

تكون أسفار أخبار الأيام الأول والثاني وعزرا ونحميا مجموعة واحدة من الأعمال عادة ما تصنف معا على أنها من عمل مصدر واحد أو مؤلف أو مدرسة واحدة أو اتجاها واحداً. وقد استخدمت عبارة «عمل كاتب الأخبار» Work of the Chronicler لتغطي هذه المجموعة من الأعمال. وتقابل في نفس الوقت عبارة «المؤرخ التثنوي» التي تنسب إليها مجموعة الأعمال التي تبدأ بالتثنية وتنتهي بسفري الملوك. وهذه المجموعة الجديدة عبارة عن ملحق أو مجموعة ملاحق تاريخية للمادة الواردة في مجموعة المؤرخ التثنوي وبخاصة في أسفار صموئيل الأول والثاني والملوك الأول والثاني مع استمرارية في رصد الأحداث حتى القرن الرابع قبل الميلاد. وهي كملاحق تاريخية ليست تابعة في رؤيته التاريخية ومفاهيمها الدينية لأعمال المؤرخ التثنوي، بل على العكس فهي تعارضها معارضة شديدة وتختلف معها في الرؤية والفهم التاريخي. وهنا تكمن أهميتها فهي تمد المؤرخ بمادة جديدة وتفسيرات مختلفة لنفس الأحداث التي وردت عند المؤرخ التثنوي.

ويعبر الإسم المعطى لسفري أخبار الأيام الأول والثاني في النسخ اليونانية واللاتينية عن هذه الصلة السلبية بالتواريخ المعطاه في صموئيل والملوك. فكلمة Paraleipomena تعني الأشياء المحذوفة من تواريخ أسفار صموئيل والملوك وبخاصة فيما يتعلق بيهوذا. [١٧] أما الإسم العبري فهو דברי הימים بمعنى «أحداث الأيام» أو «أخبار الزمان» أو «تواريخ الأحداث» أو «حوليات الزمان» ويوضع السفران ضمن المكتوبات ويقعان في نهاية هذا القسم من العهد القديم. أما في الترجمة السبعينية فيقع أخبار الأيام مع عزرا ونحميا ضمن الأسفار التاريخية وهو النظام الذي اتبعه جيروم ولوثر وأيضا الترجمات الإنجليزية مع نقل جزء من عزرا إلى الأبوكريفا، والإبقاء على الجزء الثاني من عزرا والذي يمثل عزرا ونحميا معا. وهناك ارتباط بين

أخبار الأيام الثاني وعزرا ونحميا على مستويات الفكر واللغة والدين. ويتضح هذا الارتباط في أن بداية سفر عزرا (١: ١- ٤) شبيهة بنهاية أخبار الأيام الثاني (الاصحاح ٣٦)، ووحدة الأسلوب في الأجزاء الخاصة التي تم تحريرها، كما أن اهتمامات المحرر واحدة في الأسفار الثلاثة من أهمها تبجيل الهيكل وكهنته والاهتمام بالأنساب وبالإحصاءات. (١٨)

ومن الناحية المصدرية هناك اتفاق بين العلماء على تأثير المصدر الكهنوتي على كتابة أخبار الأيام وعزرا ونحميا عموما فالتاريخ فيهما أعيد تدوينه من وجهة نظر كهنوتية. ومن أهم معالم أخبار الأيام تجاهله المملكة الشمالية ومروره السريع على عصر شاؤول ونزعته التعليمية والوعظية. ويتجاهل السفران ما يسمى بخطايا داود (عليه السلام) وهناك ميل عام إلى اعطاء صورة مثالية للتاريخ خلال الفترة التي يغطيها السفران. (١٩) ويعتبر السفران مصدرا مهما لأدب الهيكل الديني وما يختص أيضا بموسيقى الهيكل. وهو شكل عام يفرض رؤيته العصرية على التاريخ الماضي عليه.

ويذكر السفران بعض مصادرهما ومن أهمها أسفار صموئيل والملوك وإشعياء، ومذكرات لعزرا ونحميا، ووثائق آرامية واردة في عزرا، وسجلات الهيكل وقوائم للانساب.

ويلاحظ أن سلسلة الأنساب الواردة في السفر مستمدة من أسفار التكوين والعدد والخروج ويشوع وراعوث. وهناك فقرات بكاملها مأخوذه من أسفار صموئيل والملوك. وهناك مصادر غير دينية منها مجموعات تاريخية أشير إليها صراحة في أخبار الأيام ومنها سفر ملوك إسرائيل ويهوذا (أخبار الأيام الثاني ٢٧: ٧، ٢٥: ٢٧، ٣٦: ٨) وسفر ملوك يهوذا وإسرائيل (أخبار الأيام الثاني ١٦: ١١، ٢٥: ٢٦، ٣٢: ٣٢) وسفر ملوك إسرائيل (أخبار الأيام الثاني ٣٣: ١٨) وسفر أعمال ملوك إسرائيل (أخبار الأيام الثاني ٣٣: ١٨) ومدراش على سفر الملوك (أخبار الأيام ٢٤: ٢٧).

ومن مصادر أخبار الأيام أيضا بعض الأشخاص فهناك أعمال منسوبة إلى صموئيل الرائي وناثان النبي وجاد الرائي وإدو الرائي، ورؤى إشعياء، وأعمال عزيا وغير ذلك وهكذا تتعدد مصادر أخبار الأيام بين مصادر دينيه تمثل أسفار من العهد القديم ومصادر خارجية على العهد القديم.

وبالإضافة إلى تأثير المصدر الكهنوتي يقترح فون راد تأثيرا للمصدر التثنوي، وقد أكد ولش على عدم وحدة المؤلف لأخبار الأيام وعزرا ونحميا وأن هناك كاتبين أو مؤلفين يعود تاريخ الأول إلى حوالي ٥٢٠ ق.م والثاني متأثر بالكهنوتي، ويقترح روثشتين وهانيل عام ٤٣٢ ق.م. لتحرير أخبار الأيام وعام ٤٠٠ ق.م. بالتقريب لإعادة تحريره. [٣٠] ويرى رولي أن عمليه إعادة تحرير السفرين تمت حوالي ٣٠٠ ق.م. اعتمادا على المصدر الكهنوتي وذلك في العصراليوناني بينما رجع بعض العلماء العصر الفارسي [٣١] والحقيقة أن مصادر أخبار الأيام متعددة في اتجاهاتها فمصدره الرئيسي كهنوتي وهو المسئول عن عملية التحرير الأخيرة، ولكن هناك أيضا المصدر التثنوي ممثلا في أعمال المؤرخ التثنوي الممتدة من سفر التثنية وحتى نهاية سفر الملوك الثاني، وهناك أسفار التوراة لأولى وهي التكوين والخروج والعدد واللاويين، وهناك أيضا مصادر نبوية مأخوذة من بعض أسفار الأنبياء مثل إشعيا، ويلاحظ على هذه المصادر أنها تغطي فترة زمنية طويلة.

ويشير عمل أخبار الأيام إلى رغبة في إعادة تسجيل الأحداث التاريخية من منظور ديني جديد فهو يعطي تبريرا للمعالجات التي أعطيت للمشاكل الخاصة بالمجتمع اليهودي في فترة ما بعد السبي، ونسبة العناصر الأساسية في هذا المجتمع إلى داود (عليه السلام) مع عدم إهمال الأصل الموسوي للمجتمع والمؤسسات الداودية نفسها. [٣٢] والجنس الأدبي الذي يستخدمه أخبار الأيام هو المدراش، وهو يمثل منهجا تستخدم فيه النصوص القديمة لشرح الحاضر أو بمعنى أخر تعليل الحاضر وتبريره وقد اتخذ المدارش

صفات تاريخية وفلسفية وتشريعية وصوفية كشكل من أشكال التأمل الفكري المعتمد على العهد القديم وعلى التراث. وأسفار أخبار الأيام وعزرا ونحميا تفهم داخل إطار هذا الجنس الأدبي المعروف بالمدراش فهو يقدم تفسيلا للتاريخ والتشريعات والنبوات. وهو يرتب الحقائق التاريخية ويعيد تفسيرها (٢٣) ويعتبر فلهاوزن المدراش وسيلة لإعطاء الماضي في صورة مثالية ولقد قام كتاب أخبار الأيام بتهويد تاريخ إسرائيل القديم في ضوء المنظور الكهنوتي مع الاعتماد على المنظور التثنوي ورؤية أسفار التوراة على وجه العموم. ويدافع فريق من النقاد عن القيمة التاريخية لأخبار الأيام فهو ليس مجرد شرح لتاريخ سابق وتعليل له ولكن يعطي أخبار الأيام مادة تاريخية تخصة يصفها البعض بأنها مادة موضوعية (٢٤) ومن الأمور التي يعتبرها النقاد بمثابة تغيير في وجهة النظر التاريخية المعبر عنها في صموئيل والملوك اتجاه أخبار الأيام إلى تقديم داود وسليمان (عليهما السلام) في صورة مثالية نموذجية تختلف عن صورتهما في الملوك، فهو مثلا يتغاضى عما يعتبره الملوك زنا وسفكا للدماء في حق داود عليه السلام ولا يوجد ذكر للأحداث الدامية في نهاية عصر داود عليه السلام حسب رواية الملوك ونفس الشئ يفعله أخبار الأيام مع سليمان عليه السلام، فهو لا يذكر شيئا عن منافسته لأدونيا ولا عن التدهور في نهاية حكمه، وتقديم الإضحيات في جبعون ليس التزاما بعبادة وثنية ولكن لأنه كانت هناك «خيمة الاجتماع خيمة الله التي عملها موسى في البرية».

ويعتبر النقاد كاتب أخبار الأيام ليس مؤرخا ولكنه مجادل أو عالم لاهوت يدافع عن نظرته التاريخية للأحداث الماضية، وهي نظرة تهدف إلى تقديم مملكة الرب في إطار المملكة الداودية ولذلك سعى إلى تحسين الصورة السلبية لداود والتي قدمتها أسفار الملوك. إن داود يمثل مركز الأحداث وهو نهايتها

فهو الصانع الرئيسي لمملكة الرب. وهو المسئول عن العهد والملك. وأصبح داود ملكا على مملكة عالمية لا تعترف بالشقاق الذى حدث لجماعة بنى إسرائيل إلى شمال وجنوب بل تعطى فرصة للقبائل الغريبة الأجنبية والمصريين أيضا. (أخبار الأيام الثانى ١٥: ٨ – ١٥: ٣٠: ١– ٢٢). وداود عليه السلام هو المسئول أيضا عن الهيكل من حيث البناء والتنظيم الخاص بالخدمة الدينية وتأسيسه لمؤسسة اللاويين كما أسس موسى عليه السلام مؤسسة الكهنة. وهو الذى وضع موسيقى المعبد، ووضع أسس وظائف المعبد وجعله مركزا للحياة الدينية. وقد ركز أخبار الأيام على بيت داود وعلى قدوم المسيح أو داود الثانى. وقد إستفاد كاتب أخبار الأيام من المصادر التاريخية المتاحة له لوضع لاهوت المملكة متأثرا بحزقيا وبالتشريع الكهنوتى وملهما بالإصلاحات الدينية مثل إصلاحات حزقيال ويوشيا ومركزا على تنزيه يهوه وعلى المثال التوحيدى وعلى مملكة داود كمملكة سلام وليس مملكة حرب. (٢٦)

ورغم اختلاف رؤية أخبار الأيام اللاهوتية عن الصورة المعطاة فى صموئيل والملوك فإن النقاد يرون أن هناك أسسا لم يحدث حولها خلاف، وبقيت كما هى إرثا مشتركا يجمع الكتب السابقة بأخبار الأيام. ومن أهم هذه الأسس كما يرى جاكوب ماير استمرار يهوه كإله لإسرائيل واستمرار إسرائيل كجماعة مختارة ليهوه. واستمرار العبادة فى عصر أخبار الأيام على ما كانت عليه مع زيادة فى التفاصيل والاتجاه نحو التنظيم واتخاذ شكل المؤسسات الدينية. كما أن مركزية شريعة موسى عليه السلام استمرت. (٢٧) ولم تتغير مطالب الرب على جماعته وإن تم تخصيصها وتطبيقها حسب عصر الكاتب ونجد أن فايفر، فى هذا الخصوص، يزعم أن سفرى أخبار الأيام لم يقدم إسهامات مهمة فى الجانب اللاهوتى ولكن قدما المفاهيم القديمة عن الألوهية كما وردت فى أسفار التوراة. (٢٨)

ثالثاً : سفـــرا عــزرا ونحميــا

ارتبط سفر عزرا ونحميا في البداية بسفري أخبار الأيام في عمل واحد ضم الأسفار الأربعة معا باعتبار عزرا و نحميا مكملين من الناحية التاريخية لأخبار الأيام الثاني إذ يلاحظ أن نهاية أخبار الأيام الثاني هي بالتقريب بداية سفر عزرا حيث يقول النص المشترك : «وفي السنة الأولى لكورش ملك فارس لأجل تكميل كلام الرب بفم إرميا نبه الرب روح كورش ملك فارس فأطلق نداءً في كل مملكته وكذا بالكتابة قائلا: هكذا قال كورش ملك فارس إن الرب إله السماء قد أعطاني جميع ممالك الأرض وهو أوصاني أن أبني له بيتا في أورشليم التي في يهوذا من منكم من جميع شعبه الرب إلهه معه وليصعد» (أخبار الأيام الثاني ٣٦ : ٢٢- ٢٣) ويمثل هذا النص بداية سفر عزرا الذي يكمل الكلام فيقول : «ويصعد إلى أورشليم التي في يهوذا فيبني بيت الرب إله إسرائيل هو الإله الذي في أورشليم...» (عزرا ١: ١-٤).

ومن ناحية أخرى كان سفرا عزرا ونحميا عملا واحدا في النص العبري ولم يتم فصلهما إلى سفرين إلا في عام ١٤٤٨م وذلك وفقا لنص الفولجات بينما كانا سفرا واحدا في الترجمة السبعينية تحت مسمى عزرا الثاني، ومن عصر جيروم تقريبا أصبح عزرا ونحميا منفصلين في النسخ اليونانية واللاتينية. وفي الفولجات سمي عزرا بعزرا الأول وسمي نحميا بعزرا الثاني(٣٦)

أما عن محتوى سفري عزرا ونحميا فهو كما ذكرنا يمثل امتدادا لنهاية سفر أخبار الأيام الثاني حيث يتناول تاريخ اليهود خلال الفترة المحصورة بين قرار كورش بعودة المسبيين في ٥٣٨ق.م، وحتى زيارة نحميا الثانية لأورشليم ٤٣٢ق.م. ويشتمل هذا القرن على الأحداث التالية : عودة المسبيين وإعادة بناء الهيكل (عزرا ١- ٦) وتغطي الفترة التاريخية من ٥٣٨ – ٥١٦ ق.م. حيث

يصدر قرار كورش في ٥٣٨ق.م. بالسماح بعودة اليهود من بابل إلى أورشليم تحت قيادة شيشبصر زعيم يهوذا. ويعطي السفر قائمة بأسماء العائدين (٢: ١– ٦٧ وسفر نحميا ٧) وبداية بناء الهيكل (٣: ٧) وتعيين اللاويين ومعارضة السامريين لبناء الهيكل بعد رفض تعاونهم في بنائه (٤: ١– ٥) وتمام بناء الهيكل وتدشينه (٦: ١٣– ١٥، ٦ : ١٦– ١٨) في ٥١٦ ق.م. والاحتفال بالفصح في هذا العام.

ويحتوي السفر أيضا على نشاط عزرا حيث يبدأ بنسب عزرا (٧ : ١– ٥) ورحلته من بابل إلى أورشليم في ٤٥٨ق.م. وذكر خطاب الملك أرتحشستا ملك فارس (٤٦٥ – ٤٢٤ ق.م) لعزرا الكاهن بالسماح بجمع التبرعات لبناء الهيكل وتعيين الحكام والقضاة (٧ : ١١– ٢٦) وذكر أسماء العائدين مع عزرا والوصول إلى أورشليم (٩ : ١– ٥) ورد فعل عزرا تجاه اختلاط بني إسرائيل بالأجانب والزواج من الأجنبيات (اختلط الزرع المقدس بشعوب الأراضي ٩: ١– ٤) ودعوته إلى التوبة العامة (١٠: ١– ٥) وهجر الزوجات الأجنبيات ومن ولد لهن (١٠: ٩– ١٧) وذكر من تزوج أجنبيات من الكهنة (١٠: ١٨– ٤٤).

ويبدأ سفر نحميا بذكر عمل نحميا في بلاط ملك فارس حيث كان ساقيا للملك (نحميا ١: ١٢) وطلبه من الملك السفر إلى أورشليم لتفقد أحوال اليهود، ودعوته إلى إعادة بناء أسوارها، وحقد سنبلط وطوبيا عليه وحكم نحميا ليهوذا من ٤٤٤ إلى ٤٣٢ ق.م. ويعطي السفر سجلا بأسماء اليهود الذين عادوا إلى أورشليم مع زروبابل (٧: ٥ – ٦: ٧٣) وقراءة عزرا الكاتب لسفر شريعة موسى والاحتفال بعيد المظال، وذكر العهد المعطى لإبراهيم والوفاء به وقطع عهد جديد مضمونه أن يسيروا في شريعة الله وأنْ يحفظوا الوصايا. والجديد في مضمون العهد هو الوعد «أن لا نعطي بناتنا لشعوب الأرض ولا نأخذ بناتهم لبنينا. وشعوب الأرض الذين يأتون بالبضائع

وكل طعام يوم السبت للبيع لا نأخذ منهم في سبت ولا في يوم مقدس .... (١٠: ٢٨ - ٣٤) ثم يعطي السفر قوائم باليهوذيين والبنياميين والكهنة واللاويين (الاصحاح ١١، ١٢).

ويرصد سفر نحميا زيارة نحميا الثانية لأورشليم في ٤٣٢ق.م ويذكر السفر إخراج الموابيين والعمونيين من جماعة العهد (١٣: ١- ٣) ووقف البيع في السبت، واتخاذ اجراءات ضد الزواج بالأجنبيات وطرد حفيد كاهن أعلى تزوج بأجنبية هي ابنة سنبلط الحوروني (١٣: ٢٨) فنجسوا الكهنوت وعهد الكهنوت واللاويين (١٣: ٢٩).

ويشتمل سفرا عزرا ونحميا على بعض المواد المهمة مثل فرمان كورش الخاص بالعودة وبداية بناء الهيكل في ٥٣٦ ق.م. وإتمام بنائه في ٥٢٠ - ٥١٦ ق.م. والسجل الخاص بعمل عزرا والمعارضة ضد بناء الهيكل وأسوار أورشليم ويعطي السفران بعض المعلومات عن عصري كورش ودارا وأرتحشستا ملوك فارس. ويشك النقاد في كثير من المعلومات التاريخية الواردة في السفرين وبخاصة فيما يتعلق بفرمان كورش الخاص بالعودة وبناء الهيكل والذي يعتبره فلهاوزن وهولشر وكيتل غير حقيقي، واعتبره آخرون مثل كوستر وتوري مجرد عملية تزييف تاريخي.[٣٠] ويرى فايفر أن الأحداث المذكورة من عودة المسبيين حتى بناء الهيكل تقوم على الخيال المعتمد على حماس عزرا الديني وتطلعه إلى يهودية شعائرية. فقد أهمل الحقائق والتواريخ وتخيل وجود طقوس وشعائر صباحية ومسائية تؤدى في هيكل تم إعادة بنائه وهو لم يبن ويعتقد فايفر أن كاتبا يهوديا زيف بعض الوثائق الفارسية مثل الوثيقة الآرامية لقرار كورش واستنادا إلى اختلافها مع الحقائق التاريخية وسماتها اليهودية وخصائصها اللغوية فقد حكم عليها النقاد بأنها مزيفة وكتبت في عصر متأخر.[٣١] وهذا ينطبق على كل الوثائق الفارسية في سفر

عزرا، بل لقد شك النقاد في روايات عزرا ووصلوا إلى نتائج عكسية بخصوصها بل أثار بعضهم الشك في تاريخية عزرا نفسه. فقد شكك فايفر في نسب عزرا وعودته إلى هارون كما أثير الشك حول سلطات عزرا وأعماله الواردة في السفر فهي لا تتفق مع كونه بدون منصب لدى ملوك فارس، وتفوق أعمال نحميا الذي كان حاكما على يهوذا. فهو يفرض الشريعة اليهودية ويعين قضاة ويجمع الأموال الضخمة لبناء الهيكل ومن بين الأغنياء في بابل مع عدم اتفاق هذا الوضع المالي مع الحالة المالية التي وصفها نحميا. [٣٢] وقد أثيرت الشكوك أيضا حول أسبقية عزرا ونحميا أو العكس وما يترتب على ذلك من ضرورة إعادة ترتيب الأحداث المذكورة في السفرين. وقد قال بأسبقية عزرا كل من أيسلفت ودي فو وفرتانز وميلر بالإضافة إلى معظم المفسرين القدامى بينما قال بأسبقية نحميا على عزرا كل من فان هوناكر وتوزارد ومووينكل وروبي وسنيث وكازالس [٣٣] وقد اقترح بعض النقاد وضع عزرا في الفترة المحصورة بين رحلتي نحميا إلى أورشليم. [٣٤]

وبعيدا عن المشاكل التاريخية حول السفرين حدد النقاد القيمة الدينية السفرين باعتبارهما من عمل مؤرخ أخبار الأيام باتجاهه المعروف إلى الملكية الداوودية والأهمية التي يعطيها المؤسسات الدينية الداوودية، والاهتمام بالشعائر والطقوس العقائدية، وبدور الكهنوت وبوظائف اللاويين (انظر عزرا ٦: ٥، ٤ :٦، نحميا ١١: ٤، ١٢: ٤٤– ٤٧) ولوجود هذه المعالم البارزة استقر رأي معظم الباحثين على أن عزرا ونحميا من عمل مؤرخ أخبار الأيام الذي استخدم عدة مصادر متوفرة عبر من خلالها عن اتجاهه الديني المتمثل في اهتمامه بالشريعة واللاويين والمنشدين والطقوس الخاصة بالهيكل. [٣٥]

الخاتمة

اتضح من الدراسة الموجزة السابقة لكتاب العهد القديم الطبيعة المتنوعة لهذا الكتاب الذى اشتمل على مادة واسعة غنية تغطي عدة مجالات من أهمها المجالات الدينية والتاريخية والأدبية. ونلاحظ من الناحية الدينية أن هذا الكتاب على الرغم من أنه المصدر الرئيسى للديانة اليهودية فإنه لا يعطى صورة كاملة لهذه الديانة التى تطورت ونمت خارج العهد القديم حيث دخلت اليهودية بعد نهاية العهد القديم فى اتصال بالديانتين المسيحية والإسلامية وواجهت مشاكل الحياة اليهودية فى ظل الحضارة الغربية. وتأثرت بعصور النهضة والتنوير والثورة الفرنسية وبالأيديولوجيات الغربية فظهرت فرق ومذاهب وحركات يهودية تجديدية وإصلاحية ومحافظة وقد انتهى هذا التاريخ الطويل من تطور الفكر الديني اليهودى بعد عصر العهد القديم إلى تطور الديانة اليهودية واعتمادها على مصادر متعددة ولم يعد العهد القديم هو مصدرها الوحيد. ومعنى هذا أن ارتباط اليهودية بكتاب العهد القديم ارتباط تاريخى تجاوزته اليهودية فتطورت الديانة خارج العهد القديم، واكتسبت عقائد ومفاهيم ليس لها أصول فى العهد القديم. وما يسمى بديانة العهد القديم يمثل فقط مرحلة من مراحل تاريخ الديانة اليهودية وتبدو أهميتها فى أنها تمثل المرحلة التكوينية أو التأسيسة للديانة وقد تلتها مراحل تجاوزت فيها الديانة هذه المرحلة التكوينية وتطورت فى التاريخ متفاعلة مع العوامل التاريخية والثقافية للجماعات اليهودية بعد السبى الرومانى ٧٠ م وبداية الشتات اليهودى العام.

والعهد القديم أهمية تاريخية اتضحت من خلال توضيح محتويات الأسفار ومن بينها أسفار تاريخية خالصة تكاد تخلو من المضمون الديني بالإضافة إلى الأسفار التى اختلطت فيها المادة الدينية بالمادة التاريخية. وقد تبين

طغيان الصفة التاريخية على كتاب العهد القديم. فالأسفار الممتدة من يشوع إلى نهاية الملوك الثاني أسفار تاريخية خالصة وسماها علماء النقد بالأعمال التاريخية، أو الكتابات التاريخية. ومجموعة أسفار أخبار الأيام الأول والثاني وعزرا ونحميا ودانيال تحمل أيضا هذه الصفة التاريخية كصفة أساسية. وتحتوى أسفار التوراة على رواية تاريخ بنى إسرائيل حتى موت موسى عليه السلام بالإضافة إلى ما يتعلق بتاريخ البشرية. فالطابع التاريخى لأسفار التوراة طابع قوى ومسيطر على مادة التوراة. وأسفار الأنبياء الأواخر هى فى حقيقة الأمر ردود فعل نبوية تجاه أحداث العصر التاريخية، ولذلك فهى تعطى فلسفة التاريخ الإسرائيلى وتفسيرا دينيا لهذا التاريخ فى علاقته بالتاريخ العام، ولذلك تمثل المادة التاريخية قسما مهما من مادة أسفار الأنبياء الذين كانوا مؤرخين لعصورهم، وخلطوا العمل الدينى النبوى بالعمل التاريخى السياسى وبالعمل الاجتماعى كمصلحين اجتماعيين. لأوضاع اليهود فى عصورهم. وبالنسبة لأسفار القسم الثالث المعروف بالكتوبات فبعضها يقدم صورة تاريخية واجتماعية للعصر الذى كتب فيه أو دارت الأحداث حوله. وهذه هى صفة أسفار راعوث والمراثى واستير. ولا تخلو الأسفار الباقية من إشارات تاريخية كما هو الحال فى بعض المزامير وبعض محتويات سفرى أيوب والأمثال.

هذه الصفة التاريخية الطاغية على كتاب العهد القديم أعطته أهمية كبيرة كمصدر تاريخى. وقد ظل إلى عهد قريب المصدر الوحيد لتاريخ بنى إسرائيل وعلاقاتهم بشعوب الشرق الأدنى القديم ولم يؤثر على هذا الوضع سوى التقدم الذى أصاب علمى التاريخ والآثار فى العصر الحديث حيث كثرت الاكتشافات الأثرية والمواد التاريخية التى ساعدت كثيرا فى تصحيح الصورة التاريخية التى اعطاها العهد القديم. ومع ذلك لا تزال المادة التاريخية فى العهد القديم بعض السيطرة فى الدوائر المهتمة بالتاريخ القديم، وبخاصة بين المؤرخين اليهود الواقعين تحت تأثير القداسة الدينية للعهد القديم.

أما الصفة الأدبية لكتاب العهد القديم فتتضح فى أسفار القسم الثالث فى المقام الأول وتظهر أيضا فى أجزاء من أسفار التوراة مثل قصص الخلق والطوفان وقصة يوسف عليه السلام كما تظهر فى بعض الروايات الواردة فى الأسفار التاريخية. وتعطى أسفار الأنبياء بنية أدبية ذات طابع مستقل يسيطر عليها الأسلوب النبوى بما له من خصائص لغوية وأدبية وتنقسم لغة العهد القديم إلى لغة نثرية فى معظم الأسفار ولغة شعرية فى عدد قليل من الأسفار من أهمها المزامير وأيوب. ولأسلوب العهد القديم سيطرة واضحة فى مجال الكتابة الدينية داخل التراث اليهودى المسيحى. فهو المصدر الدينى الأساسى ولغته وأسلوبه نماذج للتقليد ومصادر للأخذ وينابيع للتأثير. وللعهد القديم تأثيره فى تاريخ الأدب الغربى وبخاصة الأدب الدينى الذى استمد معظم موضوعاته من العهد القديم كما تأثر به على مستوى اللغة والأسلوب وبخاصة من خلال الترجمات اللاتينية واليونانية القديمة والترجمات إلى اللغات الأوربية الحديثة.

ويدخل فى الطبيعة الأدبية للعهد القديم ما تطور حوله من دراسات أدبية نقدية كان لها بالتأكيد دور مهم فى تطور منهج النقد الأدبى فى الغرب، فمع اتجاه الغرب إلى العقلانية المطلقة وما أدت إليه من علمانية ساعدت على فقدان العهد القديم لشئ من قداسته تطورت حركة علمية نقدية حول كتاب العهد القديم اعتبرته نوعا من الأدب الإنسانى العالى أو الراقى المستحق للنقد الأدبى والتاريخى واعتبر أسفار العهد القديم من الأعمال الأدبية الكلاسيكية وطبق عليها منهج النقد الأدبى الذى استخدمه علماء النقد فى دراسة الآداب الكلاسيكية اللاتينية واليونانية ورغم أن الغرب لم يفصل بين الآداب الدينية والآداب العلمانية فى تطبيق منهج النقد الأدبى فإن جناحا مستقلا للنقد الأدبى تطور حول النصوص الدينية ومن أهمها كتب العهد القديم والجديد

تحت مسمى علم نقد الكتاب المقدس Biblical Criticism وهو علم النقد أوسع من منهج النقد الأدبي، فهو يشتمل على النقد الديني والتاريخي والأدبي والأخلاقي والجغرافي والاجتماعي بمعنى أنه حركة نقد شاملة لكتب العهد القديم على مستوى الشكل والمضمون. وأصبح هناك نقد أدبي خاص بالعهد القديم والجديد كعلم مستقل داخل حركة النقد في الأدب الغربي. والسبب في استقلالية النقد الأدبي للعهدين القديم والجديد أن هذا النوع من النقد الأدبي يستند إلى حقائق علمية مستمدة من عدة علوم أهمها علوم التاريخ والآثار والجغرافيا، ومعتمدة أيضا على علوم اللغة وبخاصة الدراسات الفيلولوجية، ونحو اللغات السامية المقارن، كما تعتمد على المعرفة بآداب الشرق الأدنى القديم وحضارته. ومثل هذه المعارف التخصصية لا تتوفر للناقد الأدبي العام ويتم التخصص فيها والتدريب عليها في أقسامها المتخصصة مثل أقسام الشرق الأدنى القديم، وأقسام اللغات الشرقية، وأقسام الآثار والأديان والحضارات القديمة والحقيقة أن علم نقد الكتاب المقدس هو حصيلة المعارف التي تم الحصول عليها من هذه التخصصات العلمية المذكورة مع الاستفادة من منهج النقد الأدبي الذي تم تطويره لدراسة الآداب الكلاسيكية.

ومن أهم موضوعات النقد الأدبي التي تبلورت في دراسات العهد القديم ما يتعلق بتحديد مصادر العهد القديم بعد أن تم الاتفاق على إنسانيته، وتعدد المصادر المسئولة عن مادته، ويتعلق بالمصادر عملية أدبية نقدية كبرى هي عملية عزل مادة كل مصدر، ومعرفة ما ينتمي إلى كل مصدر من مادة العهد القديم وتحديد اتجاهات هذه المصادر وتكوين الوحدات الأدبية الكبرى والصغرى داخل أسفار العهد القديم، فهي دراسة للبنية الأدبية للأسفار، ويرتبط بهذه العملية تحديد المؤلفين في حالة تعدد البنى الأدبية، أو تحديد زمن كتابة النص أو الأزمنة التي ألفت فيها الواحدات الأدبية المترجمة.

وبخلاف مشاكل التأليف وزمنه يحدد النقد الأدبي الخصائص الأدبية للنص الديني والسمات اللغوية والأسلوبية. كما يهتم بقضية التأثير والتأثر وفي زاوية مقارنة توضح صلة النص الديني بالنصوص الدينية والأدبية السابقة عليه أو المعاصرة له واللاحقة به في محاولة لتوضيح علاقات النصوص ببعضها ودرجات التأثير والتأثر.

وقد حرصنا في هذه الدراسة المختصرة للعهد القديم وأسفاره أن نعرض لبعض نماذج من النقد الأدبي والتاريخي والديني في حدود ما يسمح به مثل هذا المدخل مستعينين بأهم مصادر نقد العهد القديم في الغرب والتي بدونها يصعب فهم مادة العهد القديم التي تغطي تراثا دينيا متراكما يمثل عدة عصور تاريخية ودينية، وتغطي مساحة زمنية تزيد على الألف عام. تطورت فيها الديانة داخل العهد القديم نفسه، وتعددت الاتجاهات الدينية والتاريخية، وتعددت المصادر، وتنوعت الأجناس الأدبية الأمر الذي جعل تطبيق منهج النقد التاريخي والأدبي ضرورة حتمية لفهم أسفار العهد القديم.

تم بحمد الله



حواشي الباب الأول

الفصل الأول

١- من المواد التي نسبت إلى المصدر الإلوهيمي في التوراة ما يلي : التكوين : الاصحاحات ١٥، ٢٠، ٢١ : ١ – ٧، ٨–٢١، ٢٢– ٢٤، الاصحاح ٢٢، الاصحاح ٢٤، ٢٥: ١١أ، ٢٧– ٢٨، ٢٦: ٣ب – ٥ الاصحاح ٢٧، ٢٨: ١٠– ١٢، ١٧–١٨، ٢٠– ٢٢، ٢٩: ١، ٣٠: ٢٤، ٣١: ٢، ٤ – ١٨أ، ١٩– ٤٥، ٣٢: ١– ٢٤أ، الاصحاح ٣٣، ٣٥: ١– ٤، ٦ب – ٨، ١٤، ١٦ – ٢٠، ٣٦: ٢ب – ٥، ٩ – ٣٩، ٣٧ : ٣– ٣٦ الاصحاح ٣٩، ٤٠.

وفي سفر الخروج الاصحاحات الأول والثاني والثالث، الاصحاح ٤: ١٠ – ١٧، ٢٧– ٢٨، ٣٠ أ، الاصحاح الخامس، ٦ : ١ الاصحاحات ٧، ٨، ٩، ١٢، ٣١: ١٢، ١٧ – ١٩، الاصحاح ١٤، ١٧: ١ب– ٧، الاصحاح ١٨، ١٩، ٢– ٢٥، ٢٠: ١٨أ، ١٩، ٢٠أ، ٢١، ٢٢: ٢٠– ٢٣، ٢٤: ٣– ٨، ١٢، ١٣ب، ١٨ب، ٣١:١٨ب، ٣٢: ١– ١٦، ١٩– ٢٤، ٣٠– ٣٣: ٥– ١١.

وفي سفر العدد : ١١: ٤– ٣٥، الاصحاحات ١٢، ١٣، ١٤: ٢٠: ١١ب، ١٤– ٢١، ٢١: ٤ – ٩، ١٠– ٣٥، الاصحاحات ٢٢، ٢٣، ٢٤.

وفي سفر التثنية: ٣١: ١٤– ١٨، ٢٣، ٣٤: ١.

أنظر Eissfeldt, pp.200 - 201-.

٢- الوهيم אלהים كلمة تنتهي بالياء والميم علامة الجمع في العبرية وقد وردت في هذه الصيغة أي بمعنى (آلهة) في سفر الخروج ٢٠: ٣.

אלהים אחרים על-פני. לא יהיה לך

لا يكن لك آلهة أخرى أمامي. والمفرد منها אלוה إله.

وهي صيغة تتكرر كثيرا في سفر أيوب بالذات، وقد ورد أول استخدام لها في سفر التثنية ٣٢: ١٥ حيث نقرأ : ויטש אלוה עשהו.

فرقش الالة الذي عمله. ومن أمثلة ورود אלוה في سفر أيوب

– מה-תריבני אמר אל- אלוה אל- תרשיעני הודיעני על.

قائلا لله لا تستذنبني فهمني لماذا تخاصمني، أيوب ١٠ ٢. وأنظر كذلك أيوب ١١: ٥، ٦، ٧.

ويجب أن نشير هنا إلى أنه مع استخدام الوهيم للدلالة على الجمع إلا أن الكلمة أصبحت تستخدم عامة كاسم جمع للدلالة على المفرد، ولهذا فهي تعني عامة الآلهة أو (الله). وهذا هو المقصود بها حين الاشارة إليها في المصدر الإلوهيمي الذي سمي بهذا الإسم لاستخدامه كلمة الوهيم للدلالة على الألوهية بدلا من الإسم يهوه المستخدم في مادة المصدر اليهوي.

أنظر Julius A. Bewer, The Literature of the Old Testament, Columbia University Press New York and London, 1962, p. 79.

وأنظر أيضا Robert H. Pfeiffer, Introduction to the Old Testament, Harper & Brothers Pub. N. Y., 1948, p. 168.

وأنظر Eissfeldt, p. 182- 3.

جواد علي. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام الجزء ٦ مكتبة النهضة بغداد. الطبعة الثالثة -١٩٨٠، ص٢٣- ٢٤.

3. G. E. Wright and R. H. Fuller,The Book of the Acts of God, Contemporaty Scholarship Interprets the Bible, Doubleday & Co., N. Y., 1960, p. 35.

٤- الخروج ١٩: ٥- ١٦.

5. Eissfeldt, p. 201.

٦- سفر اخبار الأيام الأول ٧ : ٢٩ - ٣٠.

٧- سفر التكوين ٢٠: ١٢، ٣١: ٤- ١٢ وسفر الخروج ٢٠: ١- ١٧.

وأنظر Gazalles, p. 208. وكذلك Bewer, p. 79.

٨- سفر العدد ١٤: ٢٩ - ٤٥.

9. Gazalles. p. 213. وكذلك Bewer, p. 79.

١٠- سفر الخروج ٣٢: ٢٤.

وانظر Eissfeldt, pp. 202- 3 وكذلك Cazalles, pp. 209- 210

١١- سفر التكوين ٢٠: ٧، ٤١: ٢٨.

١٢- سفر العدد ١١: ٢٩ Eissfeldt, p, 203

وانظر أيضا Bewer, pp. 85- 6.

13. Eissfeldt, 203.
14. Cazalles, p. 209.
15. Eissfeldt, p,204.

١٦- سفر الخروج ، الاصحاح ٣٣.

وانظر Cazalles, p. 210.

١٧- الخروج ٣٣: ٢٠، Cazalles, pp. 209- 210

١٨- المقصود بالأنثروبومورفيه anthropomorphism نسبة الصفات والخصائص والأعمال الإنسانية إلى الله، أو بمعنى أعم وصف الإله بصفات إنسانية. وقد لوحظ أن الإله يهوه قد صور في التوراة بصور وأوصاف إنسانية حاول المصدر الإلوهيمي أن يخفف من حدتها عن طريق تأويل هذه الصفات واعتبارها صفات مجازية أو رمزية. والمشكلة في أساسها مشكلة لغوية فاللغة الإنسانية تصور الألوهية وتصفها مستخدمة مقولات من الحياة الإنسانية. ولكن هناك على كل حال اختلاف واضح بين لغة العهد القديم في وصف الإله ولغة شعوب الشرق الأدنى القديم الوثنية التي استندت إلى الأسطورة واللغة الأسطورية في وصف الألوهية مما أدى إلى الاستغراق في التشبيه.

انظر G. Ernest Weight, The Old Testament Against its Environment, SCM Press, London, 1968, pp, 25- 6.

وانظر

Van Harvey, A Handbook of Theological Terms: Their Meaning and Bachground, The Macmillan Co., N. Y., 3rd printing, 1968.

19. Cazalles, p. 212.

٢٠- الخروج ١١: ١- ٣، ١٢: ٢٥.

٢١- من المواد التي تنسب إلى المصدر اليهوي ما يلي :

سفر التكوين : ٢: ٤ب، ٣: ٢٤، ٤- ١٦، ١٧أب، ٢٥- ٢٦، ٥: ٢٩أ، ٦: ١- ٨: ٩، ١٩- ٢٠، الاصحاح العاشر، ١١: ٢٨- ٣٠، ١٢: ١- ٤أ، ١٠- ٢٠، ١٣: ١، الاصحاح الخامس عشر، ١٦: ١أ- ٢، ٤- ١٤، ٢١: ١- ٧، ٢٢- ٣٤، الاصحاحان ٢٢، ٢٤، ٢٥: ١٨، ٢٧- ٢٨، ٢٦ : ٢ب، ٣ب- ٢٤، ٢٥أ، الاصحاح ٢٧، ٢٨: ١٣- ١٦، ١٩، ٢٩: ١، ٣٠: ٢٤، ٢٥- ٤٣، ٣١: ١٩- ٥٤، ٣٢: ١- ٢٤أ، الاصحاح ٣٣، ٣٦: ٣ب- ٥، ٩- ٢٩، ٣٧: ٢- ٣٦، الاصحاحان ٣٩، ٤٠.

ومن سفر الخروج الاصحاحان الأول والثاني والثالث ٤: ١٨، ٢٩، ٣١ب، الاصحاح الخامس، ٦: ١، الاصحاحات ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢ ٢٩– ٣٠، ٣٢، ٣٩، ١٣ ٢١– ٢٢، الاصحاحان ١٤، ١٦، ١٧ ١ب – ٧، الاصحاح ١٨، ١٩ ٢– ٢٥، ٢٠، ١٨، ٢٠، ٢٢: ٢٠، ٣٢، ٣٣: ١– ٣٣، ٣٤: ١– ٢٨.

وفي سفر العدد ١٠: ٢٩ – ٣٦، ١١: ٤ – ٣، الاصحاحات ١٢، ١٤، ١٦، ٢٠ : ١٤– ٢١، ٢١: ١– ٢٥، الاصحاحات ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥: ١– ٥، الاصحاح ٣٢.

وفي سفر التثنية : ٣١: ١٤، ١٦، ٢٣، ٣٤: ١، ٢– ٦.

انظر : Eissfeldt, p. 199- 200.

٢٢– يهوه هو الإله الذي عبده العبريون بهذا الإسم الذي أخبر به الرب موسى حسب رواية الخروج ٣: ١٤. وقد اختلف العلماء حول معنى الإسم يهوه יהוה ومن أصل هذا الإله. واعتمادا على نص الخروج تم تفسير الإسم يهوه بمعنى (هو الذي يكون) أو (هو الذي يوجد) أي الخالق. وهذه العبارة قصد بها أن تكون شرحا أو تفسيرا للإسم يهوه ولكنها لم تحسم الخلاف العلمي حول معنى يهوه وأصلها أو اشتقاقها. وقد اعتبرها R. Kohler و Obermann إسم ذات أو جوهر مسبوقة بالياء ويعني (هو الذي يكون) أو (هو الذي يوجد). بينما اعتبرها Albright و Cross صيغة فعلية في الزمن المضارع تعني (هو يكون) أو (هو الذي يسبب) أي (هو الذي يخلق). ومن التفسيرات الأخرى تفسير فلهاوزن الذي اشتق يهوه من الفعل (هوى) العربي بمعنى (يسبب السقوط) أو (يهب) أو (يهوى) نسبة إلى احدى صفات الإله يهوه الأساسية وهو أنه إله الريح والعواصف. وقد تبع Engnell فلهاوزن في هذا الرأي. أما عن أصل الإله يهوه فقد أعتبره بعض الباحثين إله المديانيين أو إله Kenites القينيين أو إله سينائي.

انظر في هذا الأعمال التالية :

H. Ringgren, Israelite Religion, Fortress Press, Phila, 1966.

انظر L. Kohler, Die Welt des Orients, I. S. 1950

J. Obermann. The Divine Name YHWH in the Light of Recent Discoveries' JBL, LXVIII, 1949.

W. F. Albright, "The Names Israel and Judah etc..." JBL XLVI, 1962.

F. M. Cross, Yahweh and the God of the Patriarchs, HTR, LV, 1962.

A. Murtonen, "The Appearance of the Name YHWH outside Israel' SOSOF, XIV, 1951.

وأنظر سباتينو موسكاتي. الحضارات السامية القديمة ترجمة د. السيد يعقوب بكر. دار الكاتب العربي.

23. Gazalles. p. 207.

24. Eissfeldt, p. 195.

25. Ibid,p. 200.

٢٦- سفر الخروج ٢٨: ١- ٢.

٢٧- انظر مثلا التكوين ٢: ٤أ، العدد ٢٤: ٧.

٢٨- من المواد التي نسبت إلى المصدر الكهنوتي ما يلي:

في سفر التكوين: ١: ١- ٢: ٤أ، الإصحاح الخامس، ٦: ٩- ٢٢، ٢٨ - ٢٩، الإصحاح العاشر، ١١: ١٠ - ٢٦، ٢٧، ٣١- ٣٢، ١٢: ٤ب - ٥، ١٣: ٦، ١١ب - ١٢، ١٦: ١أ، ٣، ١٥- ١٦، الإصحاح ١٧، ١٩: ٢٩، ٢١: ٢ب- ٥، الإصحاح ٢٣، ٢٥: ٧ - ١٠، ١٢- ١٧، ١٩- ٢٠، ٢٦ب، ٢٦: ٣٤- ٣٥، ٢٧: ٤٦، ٢٨: ١- ٩، ٢٩: ٢٤، ٢٨ب- ٢٩، ٣٠: ٤أ، ٩ب، ٣١: ١٨أ، ٣٣: ١٨أ، ٣٥: ٦أ، ٩ - ١٣، ١٥، ٢٢ب - ٢٩، ٣٦: ٦، ٨، ٤٠ - ٤٣، ٣٧: ١ - ٢، ٤١: ٤٦أ، ٤٦: ٦ - ٢٧، ٤٧: ٥ - ١١، ٢٧، ٢٨، ٤٨: ٣- ٧، ٤٩: ١، ٢٨ - ٣٣، ٥٠: ١٢- ١٣.

وفي سفر الخروج: ١: ١- ٥، ٧، ١٣، ١٤، ٢: ٢٣أ - ٢٥، ٦: ٢- ٣٠، ٧: ١- ١٣، ١٩- ٢٠أ، ٢١ب - ٢٢، ٨: ١- ٣، ١١ب - ١٥، ٩: ٨ - ١٢، ١١: ٩، ١٠، ١٢: ١- ٢٠، ٢٨، ٤٠- ٥١، ١٣: ١، ٢، ١٦: ١أ، ٢- ٣، ٦- ١٣أ، ١٤، ١٩: ١، ٢٤: ١٥ب - ١٨أ، ٢٥: ١- ٣١: ١٨أ، ٣٤: ٢٩ - ٣٥، الإصحاحات ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠.

وفي سفر اللاويين: الإصحاحات ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ٢٧.

وفي سفر العدد: ١: ١- ١٠: ٢٨، الإصحاحات ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠: ١- ١٣، ٢٢- ٢٩، ٢٢: ١، ٢٥: ٦- ٣١: ٥٤، الإصحاحات ٣٢، ٣٣، ٣٤.

وفي سفر التثنية: ٣٢: ٤٨- ٥٢، ٣٤: ١، ٧- ٩.

انظر Eissfeldt, pp. 188 - 9.

29. E. Wright, The Book of the Acts of God, p. 35.

30. Eissfeldt, p. 208.

31. Ibid, p. 206.

32. E. Wright, The Book of the Acts of God, p. 35.

٣٣- سفر التثنية ١٧: ١٨.

وانظر : Cazalles, pp. 112 - 113.

34. E. Wright, The Book of the Acts of God, p. 36.

35. Cazalles, pp. 214 - 215.

٣٦- انظر في هذه الأعمال التالية :

A. C. Welch, The Code of Deuteronomy a new theory of its origin, London, 1924.

________, The Problem of Deuoteronomy, JBL 43, 1929. pp. 291-306.

A. Alt, Die Heimat des Deuteronomiums' Kleine Schriften, II, 1953, pp. 250 - 275.

G. Von Rad, Das Gottosvolk im Deuteronomium BWANT III: 2. Stuttgart, 1929.

________ Studies in Deuteronomy, London, 1953.

E. W. Nicholson, Deuteronomy, and Tradition. Literary and Historical Problems in the Book of Deuteronomy, Fortress Press, Philadelphia, 1967.

٣٧- سفر التثنية ٥: ٦-١٠، ٧: ١٢، ٩: ٨.

٣٨- سفر التثنية ٤: ٢١، ٥: ٢٩، ٧: ٦، ١٤: ٢، ١٧: ١٨، وانظر Gazalles. pp. 216- 7.

الفصل الثانـــي

1- E. A. Speiser. Genesis, the Anchor Bible, Doubleday Co., N. Y. 1964., p. LV.

2. Ibid, p. LVI.

3. Ibid, p. LVII.

4. Ronald E. Clements, Exodus, The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible Cambrdge Univ. Press, 1972, p. 2.

5. Ibid, p. 2.

6. Ibid, p. 4.

7. Ibid, p. 6.

8. Ibid, p. 7.

9. J. R. Porter, Leviticus, The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible, Cambride Univ. Bress, 1976, p. 3.

10. Ibid, p. 4.

11. Ibid, p. 5.

12. Ibid, p. 9.

13. Ibid, p. 10 - 11.

14. Ibid, p. 12.

١٥- سفر العدد ١: ١- ٢.

١٦- العدد ١: ٢٠- ٢١.

١٧- العدد ١: ٤٤- ٤٦.

١٨- العدد ١: ٤٧ - ٥٣.

١٩- العدد ٣: ١١- ١٣.

٢٠- العدد ٢٤: ٢- ٤.

21. A. Phillips, Deuteronomy. The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible Cambridge Univ. Oress, 1973, p. 1.

٢٢- سفر التثنية ٢٤: ١٠- ١٢.

23.Phillips, p. 4.

24. Ibid, p. 5.

25. Ibid, p. 6 - 7.

26. Ibid, p. 11.



حواشي الباب الثاني

الفصل الأول

1- J. Delorme "The First Prophetical Books" in, A. Robert and A. Feuillet, eds., Introduction to the Old Testament, Vol. I, Doubleday and Co., N. Y., 1970, p. 241.

2- Otto Eissfeldt, THe Old Testament, an Introduction, trans. by P. R. Ackroyd Harper and Row, N. Y. 1965. p. 242.

3. Robert. H. Peiffer, Introduction to the Old Testament, Harper and Row N. Y., 1941. p. 304.

4. J. M. Miller and Gene M. Tucker, The Book of Joshua, The Cambride Bible Commentary on the New English Bible, Vambridge Univ. Press. 1974, p. 6.

5. Delorme, p. 248.

6. Eissfeldt, p. 250; Delorme, p. 305.,Peiffer, p. 305.

7. Delorme, p. 254; Miller. p. 16.

8. Miller. p. 15.

9. Robert G. Boling, Judges. The Anchor Bible, Doubleday and Co., New York, 1975, p.5.

١٠- القضاة ٤: ٤- ٥.

11. Boling. p. 5.

١٢- القضاة ٢: ٨ -١١.

13. John Bright, A History of Israel The Westminister Press, Phila. 1972, p. 172.

14. Ibid, p. 172.

15. H. H. Rowley, The Growth of the Old Testament, Harper and Row. 1963, p. 61.

١٦- القضاة ٨ : ٢٢ - ٢٣.

17. Bright, p. 173.

١٨- القضاة ١٢: ٥.

١٩- القضاة ١٥: ١٨، ٢٠.

٢٠- صموئيل الأول ٤ : ١٨.

٢١- صموئيل الأول ٧ : ١٣، ١٥ - ١٧.

٢٢- صموئيل الأول ١٩- ٢٠.

23. Rowley, p. 58.

٢٤- القضاة ١٠ : ٦ - ١٦.

25. H. Creelman, An Introduction to the Old Testament. The Macmillan Co. 1917, p. 45.

26. Rowley, p. 63.

27. Creelman, p. 45 - 46.

28. Ibid, p. 46.

29. Peter Ackroyd, The First Book of Samuel, The Cambridge Bible Commentery on the New English Bible Cambridge, The Univ of Cambridge Press, 1971, p. 3.

٣٠- صموئيل الأول ٣ : ٢٠، ٩ : ١٦.

31. Rowley. p. 64.

32. Ibid, p. 64.

33. Pfeiffer, p. 341; Rowley, p. 67.

34. Pfeiffer, p. 341.

35. Rowley, p. 68 - 68.

36. Pfeiffer, p. 365.

37. Ibid, p. 341.

38. J. R. Robinson, The Firsst Book of Kings, The Cambridge Bible Commentary Cambridge. Univ. Press, 1972, p. 11.

39. Ibid, p. 12.

40. Ibid, p. 13.

41. Pfeiffer, p. 377 - 380.

42. Ibid, p. 381 - 383.

الفصل الثانـــي

١- Eissfeldt, p. 304 هذا ويقسم فايفر سفر إشعياء إلى قسمين فقط معتبرا الإصحاحات ١- ٣٩ وحدة واحدة مستقلة عن الإصحاحات ٤٠- ٦٦ التي تكون في رأيه قسما مستقلا عن الوحدة الأولى وأطلق على القسم الأول (سفر إشعياء) بينما أطلق على القسم الثاني (إشعياء الثاني) واعتبر إشعياء الثاني سفرا ينتمي إلى منتصف القرن السادس ق.م. أو حوالي ٥٥٠ ق.م. وربما يكون متأخرا عن ذلك التاريخ. أنظر .Pfeiffer, p. 415

2. Glin, p. 380.

٣- هذا هو رأي موينكل وانجيل وبنتس أنظر .Glin, p. 380

4. L. J Kissane, The Book Of Isaiah, Dublin, 1941.

وانظر أيضا H. H. Row, The Growth of Old Testament, Harper and Row, n. Y., 1963. 90.

5. Kaufmann. p. 378.

٦- إشعياء ١: ٢ - ٤.

٧- إشعياء ١: ١٠.

٨- إشعياء ١: ٢١.

٩- إشعياء ١: ٢٢.

١٠- إشعياء ٣ : ١٤ - ١٥.

١١- إشعياء ٥ : ٨، ١١ - ١٢.

١٢- إشعياء ٥ : ٢٠- ٢٣.

١٣-- إشعياء ٩ : ١٦ - ١٧.

١٤- إشعياء ٩ : ١٩ - ٢٠.

١٥- إشعياء ١٠ : ١ - ٢.

١٦- إشعياء ١٠: ٥ - ٦.

١٧- إشعياء ٣٠ : ٩ - ١١.

١٨- إشعياء ٣٠ : ١٢.

١٩- إشعياء ٢٢ : ١.

٢٠- إشعياء ١ : ١١ - ١٧.

٢١- إشعياء ٩ : ١٦.

٢٢- إشعياء ١٠ : ١ - ٢،

٢٣- إشعياء ٢٨: ٧ -٩.

٢٤- إشعياء ٢٩ : ١٥ - ١٦.

25. A. S. Herbert, The Book of the Prophet Isaiah 1- 39 The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible, Cambridge Univ. Press, 1973., p. p. 4.

26. Herbert, p. 4-5.

٢٧- إشعياء ٣١ : ١ - ٢.

٢٨- إشعياء ٣٠ : ١ - ٢.

٢٩- إشعياء ٣٠: ٥، ٧، ٣١: ٨، ٢٩ : ١٥.

٣٠- إشعياء ٣٠ : ١٥.

٣١- إشعياء ٧ : ٩.

٣٢- إشعياء ٥ : ١٦.

٣٣- إشعياء ٣٠ : ١٨.

٣٤- إشعياء ١٠ : ٥.

٣٥- Anderson, p. 121 وانظر أيضا

Hêlmer Ringgren, I Sraeltie Religion, Fortress Press, Phila, 1966, p. 274.

٣٦- إشعياء ١٠ : ٢١ - ٢٣.

٣٧ - إشعياء ٧ : ١٠ - ١٧، ٩ : ٢ -٧، ١١ - ٩.

٣٨- Herbert, p. 20. وانظر أيضا

Geerhatd Von Rad, The Message. of the Prophets, Harper and Row, N. Y., 1962, p. 140

39. Pfeiffer, p. 476 - 7.

40. S. H. Blank, Prophetic Faith in Isaiad, Detriot, 1967, p. 114.
41. Blank, p. 151.
42. Pfeiffer, p. 460.
43. Ibid, p. 461.
44. Ibid, p. 480.

٤٥- إشعياء ٥٣ : ١٠.

٤٦- إشعياء ٥٣ : ٥ - ٦.

٤٧- إشعياء ٥٣ - ١٢.

48. John L. Mckenzie, Second Isaian, a New Translation, The Anchor Bible, Doubleday, N. Y. 1968 p. XVIII.
49. Mckenzie, p. 74.
50. Ibid, p. XIX.

٥١- إشعياء ٥٦ : ٢ - ٧ وانظر Pfeiffer, p. 451.

52. Mcklnzie, p. LXVIII

٥٣- إشعياء ٥٨ : ٨ - ١٢، ٦٥ : ٨ - ١٠، ١٧ - ٢٥، ٦٦ : ٧ - ٩.

٥٤- إشعياء ٥٩ : ١- ٢ وانظر Pfeiffer, p. 480.

٥٥- إشعياء ٤٩ : ٣ - ٤، ٦ - ٩، ١٢، ١٤.

٥٦- إشعياء ٦١ : ١- ٢.

٥٧- إشعياء ٦٥ : ١٧.

58. Mckenzie, p. LXXI.
59. J., Bewer, The Literature of the Old Testament, 3rd edition, Columbia Univ. press, N. Y. and London, 1962, p. 255.

٦٠- إشعياء ٦٦ : ١ - ٢.

61. John Bright, Jeremiah, Doubleday N. Y. 1965 p. LXXXIX
62. Ibid, p. XXXI.

٦٣- سامي سعيد أحمد، رضا جواد الهاشمي، تاريخ الشرق الأدنى القديم، إيران والأناضول، وزارة التعليم العالي، بغداد بدون تاريخ.

64. John Bright, Jeremiah, p. XLVI.
65. Pfeiffer, p. 492.
66. Ibid, p. 492.

67. Eissfeldt, p. 248; Gelin, p. 402.
68. Gelin, p. 402.
69. Ibid, p. 402.
70. Ibid, p. 493.
71. Gelin, p. 403.
72. Ibid, p. 493.
73. Ibid, p. 494.
74. Eissfeldt, p. 348.
75. Eissfeldt, p. 348.
76. Ibid, p. 350.
77. Ibid, p. 355.
78. Lissfeldt, p. 355.
79. Von Rad, p. 161.
80. Ibid, p. 162.

٨١- إرميا ٤ : ١، ١٤.

٨٢- إرميا ٣ : ١- ٣.

٨٣- إرميا ٣ : ٦ - ٩.

84. Von Rad, p. 166.

٨٥- إرميا ٧ : ٤، ١٢- ١٤.

86. Von Rad, p. 169.
87. Von Rad, p. 173.

٨٨- إرميا ٢٠ : ١٤ - ١٨.

٨٩- إرميا ٢٣ : ١٦، ٢٢.

٩٠- إرميا ٢٩ : ٧.

٩١- إرميا ٢٩ : ١٤

92. John Bright, Jeremiah, p. CXVII.

٩٣- إرميا ٢٦ : ٢٦ - ٢٣.

٩٤- إرميا ٢٩ : ٤٠.

٩٥- إرميا ٢٦ : ٢٤.

96. Von Rad, p. 186.
97. Bright, p. CXV, and, Rowley, p. 103.
98. Anderson, p. 138 - 9.

99. Gelin, p. 418.
100. Pfeiffer, p. 525, and Gelin, p. 419.
101. Gelin, p. 419 , and Rowley, p. 105.
102. Von Rad, p. 189.
103. Eissfeldt, p. 369, 372.
104. Gelin, p. 421.
105. Ibid, p. 422.
106. Gelin, p. 423.
107. Von Rad, p. 192.
108. Von Rad, p. 195.
109. Gelin, p. 432.

١١٠- حزقيال ٣٧ : ١-١٠.

حواشي الفصل الثالث

١- هوشع ١: ١.

2. Eissfeldt, p. 385.

٣- إشعياء ١ : ١

4. Eissfeldt, p. 385.

وأنظر أيضا:

Mckeating, Amos, Hosea, Micah a Commentary, p. 73.

٥- المرجع السابق ص ٢.

6. Eissfeldt, p. 385.

٧- هوشع ١ : ٢ - ٣.

٨- هوشع ١ : ٤ - ٥.

٩- هوشع ١ : ٦ - ٧.

١٠- هوشع ١ : ٩.

11. Gelin, p. 371 أنظر Bewer, p. 98

١٢- هوشع ٢ : ١٦ - ٢٣.

١٣- الإصحاح الثالث من سفر هوشع.

١٤- Eissfeldt, p. 389. وأنظر أيضا Gelin, p. 371.

15. Bewer, p. 98 - 100. وأنظر أيضا Pfeiffer, p. 569.

16. Kaufmann, p. 369.

17. Eissfeldt, p. 389.

18. Pfeiffer, p. 570 وأنظر أيضا Eissfeldt. 390.

19. Gelin, The Latter prophets, p. 370.

٢٠- هوشع ٧ : ٨ - ١٢.

٢١- هوشع ٤ : ١٧.

٢٢- هوشع ٥ : ٢، ٧، ١٢.

٢٣- هوشع ١٣: ١٠ - ١١.

٢٤- هوشع ٣ : ٤.

٢٥- هوشع ٨ : ٤ - ٨.

٢٦- هوشع ١١ : ٢.

٢٧- هوشع ١٠ : ٥، ٨ : ٤ - ٦.

٢٨- هوشع ٢ : ١٦ - ٧.

٢٩- هوشع ٦ : ٦.

٣٠- هوشع ٤ : ٨ - ٩.

31. Gelin, p. 373.

٣٢- هوشع ٢ : ١٤ - ٢٣.

33. Kaufmann, p. 372.

٣٤- هوشع ١٣ : ٦.

٣٥- هوشع ١١ : ١.

٣٦- هوشع ١٢ : ٩.

٣٧- هوشع ١٢ : ٧ - ٨، ١٣: ٢، ٤- ٦.

٣٨- هوشع ١٢ : ١٣.

39. Bewer, p. 99. وأنظر أيضا Gelin, p. 373.

٤٠- هوشع ٩ : ٣.

٤١- هوشع ١١ : ٥.

٤٢- هوشع ١٢ : ١.

٤٣- هوشع ٧ : ١١.

44. Gelin, p. 368.

٤٥- حزقيال ١٦ : ١٥.

٤٦- إشعياء ٥٠ : ١- ٢.

47. Pfeiffer, p. 575, Watts, p. 12.

48. Pfeiffer, p. 576.

٤٩- يوئيل ١ : ١٤.

٥٠- يوئيل ٢ : ٢- ١١.

51. Eissfeldt, p. 393.
52. Gelin, p. 469.
53. Eissfeldt, p. 396.

٥٤- عاموس ١ : ١.

55. Henry Mckeating, The Books of Amos, Hosea and Micah, a Commentary, The Cambridge Bible Commentary, Cambridge Univ, Press, 1971, pp. 12 - 3.

٥٦- المرجع السابق ص ١٣ وانظر أيضا Eissfeldt, p. 396.

٥٧- المرجع السابق ص ١٣.

58. Julius A. Bewer, The Literature of the Old Testament, Columbia Univ. Press, N. Y., 1962, p. 90.

٥٩- عاموس ٧ : ١- ٣، ٤ – ٦.

٦٠- عاموس ٧ : ٧ – ٩.

٦١- عاموس ٨ : ١ – ٢.

٦٢- عاموس ٩ : ١ – ٤.

٦٣- عاموس ٨ : ٣، ٩ : ١٠.

٦٤- عاموس ٣ : ٢.

٦٥- عاموس ٣ : ١ وانظر أيضا Bewer p. 95.

٦٦- عاموس ٩ : ٨ – ٩، ١١- ١٥، وانظر

Gerhard Von Rad, The Message of the Prophets pp. 108. 9.

ويعتبر ويعتبر فلهاوزن هذا الجزء دخيلا على السفر انظر

Die Kleinen Propheten, 1898, p. 96.

٦٧- بل لقد حققت إسرائيل الشمالية بعض الانتصارات على آرام كما يبدو من الفقرات ٦ : ٢، ٥ : ١٨، ٦ : ١ والسبب في هذا التقدم الإسرائيلي هو غياب أشور وبعد التأثير المصري من الشمال مما أتاح الفرصة لإسرائيل في أن تحقق بعض الانتصارات الجانبية وتحقق بعض الرخاء والترف الاقتصادي.

٦٨- عاموس ٦ : ١ - ٧.

٦٩- عاموس ٢ : ٦، ٥ : ٧، ١٠- ١٢.

٧٠- عاموس ٢ : ٦ - ٧.

٧١- عاموس ٨ : ٤ - ٦.

٧٢- عاموس ٥ : ٢٦.

73. Eissfeldt, p. 401.

٧٤- عاموس ٩ : ١٠.

٧٥- عاموس ٥ : ١٨ - ٢٠.

٧٦- عاموس ٢ : ٦ - ٨، ٣ : ١٠، ١٢.

٧٧- عاموس ٤ : ١.

٧٨- عاموس ٥ : ١٢.

٧٩- عاموس ٥ : ٦، ١٤، ١٥.

٨٠- عاموس ٥ : ٢١ - ٢٤ وأنظر Bewer, pp. 93 - 4.

٨١- عاموس ٤ : ٤ - ٥.

٨٢- بسبب هذا التأكيد على البر والحق والخير أطلق بعض الباحثين على عاموس لقب (نبي البر). أنظر Bewer, p. 96.

83. Bewer, p. 95.

٨٤- انظر في هذا Eissfeldt, p. 400.

٨٥- Bewer, p. 96. وانظر أيضا Pfeiffer, p. 582.

86. Pfeiffer, p. 580.
87. Kaufmann, p. 367.

٨٨- المرجع السابق ص ٣٦٧.

89. John Watts, The Books of Joel, Obadiah.. Cambridge u. P. 1975, p. 51.
90. Eissfeldt, p. 403.
91. Ibid, p. 403.
92. Gelin, p. 470 وأنظر عوبديا ١ : ١٥ - ١٦
93. Eissfeldt, p. 402.

94. Gelin, p. 466.
95. Gelin, p. 466. Von Rad, p. 256.
96. Ibid, p. 257.

٩٧- قارن مثلا ميخا ١: ١٠ - ١٦ وإشعياء ١٠ : ٢٧ ومابعدها : وكذلك ميخا ٢ : ١- ٥ وإشعياء ٥: ٨ وما بعدها وكذلك ميخا ٥ : ٩ - ١٤ وإشعياء ٢ : ٦ وما بعدها.

98. Eissfeldt p. 407. وأنظر أيضا Kaufmann, p. 395.

ويشير جلين إلى امكانية سقوط مدينة ميخا ف يد الأشوريين في إحدى غزواتهم مما دفع ميخا إلى الهروب إلى أورشليم حيث تعرف على إشعياء. أنظر Gelin, p. 376

٩٩- .Eissfeldt p. 407 ويشير جلين إلى أن هجوم ميخا على الأنبياء المحترفين يعد دليلا على عدم انتمائه إليهم. أنظر Gelin, p. 376

١٠٠- ميخا ١ : ٢ - ٧.

١٠١- ميخا ٢ : ١٢ - ١٣.

١٠٢- ميخا ٣ : ١ - ٤.

١٠٣- ميخا ٣ : ٥ - ٨.

١٠٤- ميخا ٣ : ٩ - ١٠.

١٠٥- ميخا ٣ : ٩ - ١٢.

١٠٦- ميخا ٤ : ٦ - ٨.

١٠٧- ميخا ٤ : ١ - ٤.

١٠٨- ميخا ٥ : ١- ٥.

١٠٩- ميخا ١ : ٦ - ٧.

١١٠- ميخا ٢ : ١- ٣.

١١١- ميخا ٣ : ١- ٤.

١١٢- ميخا ٣ : ٥ - ٨.

١١٣- ميخا ٣ : ٩ - ١٢.

١١٤- ميخا ٦ : ٦ - ٨ وأنظر أيضا .Kaufmann p. 396

115. Bewer, p. 122.

١١٦- ميخا ٦ : ٩ - ١٢، ٧: ٢- ٣، ٦.

١١٧- ميخا ٦: ١٤ - ١٦.

١١٨- ميخا ٦ : ١- ٢ وانظر Pfeiffer, p. 591 حيث يعطي وصفا للمحاكمة.

119. Kaufmann, p. 395- 5. وانظر Gelin, p. 377.

١٢٠- ميخا ٥ : ٨ - ٩، ١٥ والمقصود ببقية إسرائيل صفوة دينية مختارة، انظر Pfeiffer, p. 591.

121. Kaufmann, p. 397.

١٢٢- ميخا ٧ : ١١ - ١٩.

١٢٣- ميخا ٧ : ٢٠.

124. Kaufmann, p.140.

١٢٥- ميخا ٥ : ٢ - ٥.

١٢٦- ميخا ٥ : ٨ - ٩.

١٢٧- ميخا ٤ : ١- ٥.

١٢٨- يشير فايفر هنا إلى ان رفض أو انكار هداية الوثنين تعد من قبيل الدخيل في هذا الموضع من سفر ميخا حيث يعتبر الفقرة ٤ : ٥ اضافة دخيلة على السفر وقد ادخلها يهودي ضيق الأفق فضيع الاتجاه العالمي لهذا الجزء من السفر الذي يتحدث عن صورة مستقبلية لسلام عالمي. أنظر Pfeiffer, p. 594

١٢٩- قارن النص المأخوذ من ميخا بكلمات انجيل متى : «وأنت يابيت لحم أرض يهوذا لست الصغرى بين رؤساء يهوذا لأن منك يخرج مدبر يرعى شعبي إسرائيل» انجيل متى ٢ : ٦ وانظر Eissfeldt, p. 413.

130. Rowley, p. 116, Eissfeldt, p. 415.
131. Ibid, p. 117, Eissfeldt, p. 415.
132. Gelin, p. 395.
133. Ibid, p. 397.
134. Pfeiffer, p. 595.
135. Eissfeldt, p. 418.
136. Gelin, p. 400.

١٣٧- راجع سيكولوجية التجربة النبوية والمعاناة النبوية في الباب الأول.

138. Eissfeldt , p. 417.
139. Pfeiffer, p. 599.
140. Eissfeldt, p. 420.
141. Rowley, p. 119.
142. Gelin, p. 393.
143. Eissfeldt , p 425.
144. Ibid, p. 424.
145. Gelin, p. 394.

146. Gelin, p. 451.
147. Von Rad, p. 250.

١٤٨- حجي ٢ : ٢١.

١٤٩- حجي ٢ : ٢٣.

150. Eissfeldt, p. 433.
151. Gelin, p. 452.
152.Eissfeldt, p. 435.
153. Ibid, p. 436.
154. Eissfeldt, p. 437.
155. Ibid, p. 441.
156. Gelin, p. 464.
157. Eissfeldt, p. 422.
158. Ibid, p. 443.
159. Von Rad, p. 254.
160. Gelin, p. 464.

حواشي الباب الثالث

الفصل الأول

1. Ml Dahood, Psalms I, 1- 50 The Anchor Bible, Doubleday, N. Y. 1966, p. XXX.
2. P. Auvray, The Psalms, in, Robert and Feuillet, eds. Introduction to the Old Testament Vol. I. p. 33- 34وأنظر ايضاRowley. p. 130.
3. Dahood, p. XXXI.
4. Auvray. P. 34.
5. Dahood, p. XXXII.
6. Rowley. p. 130.
7. Pfeiffer, p. 627.
8. Rowley. p. 131.
9. Ibid, p. 132.
10. Pfeiffer, p. 621.
11. Ibid, p. 619.
12. Ibid, p. 620.
13. Auvray. P. 69.
14. Pfeiffer, p. 622.
15. Pfeiffer, p. 635.
16. Auvray. P70 - 71.
17. Pfeiffer, p. 636.
18. Pfeiffer, p. 668 and Rowley. p. 144.

19. Pfeiffer, p. 672.

20. Ibid, p. 672, and Lusseau p. 103.

21. Pfeiffer, p. 672.

22. Ibid, p. 673, and Lusseau p. 104.

23. Pfeiffer, p. 675.

24. Rowley. p. 147.

25. Pfeiffer, p. 680.

26. Ibid, pp. 680 - 682.

27. R. B. Scott, The Way of Wisdom in the Old Testament, The Macmillan Co., N. Y., 1971, pp. 149- 153.

28. Msgr. H. Lusseau, Proverbs, in Robert and Feuillet, eds., Introduction to the Old Testament, Vol. II, p. 81.

29. Pfeiffer, p. 640.

30. Lusseau, p. 86.

31. Ibid, p. 86.

32. Pfeiffer, p. 649.

33. Ibid, p. 650.

34. Ibid, p. 653.

35.Ibid, p. 653 - 655.

36. Ibid, p. 657.

37. Ibid, p. 659, and Lusseau, p. 96 - 97.

1. Lusseau, p. 131.
2. Ibid, p. 86.
3. Lusseau, p. 134.
4. Rowley, p. 150.
5. Fuerst, p. 8.
6. Lusseau, p. 136.
7. Ibid, p. 136.
8. Rowley, p. 151.
9. Ibid, p. 150.
10. Lusseau, p. 132.
11. Pfeiffer, p. 708.
12. Fuerst, p.159.
13. Ibid, p. 160.
14. Ibid, p. 159.
15. Pfeiffer, p. 708 - 710.
16. Ibid, p. 711.

١٧- نشيد الأناشيد ٥ : ١.

١٨- نشيد الأناشيد ٤ : ١٢.

19. Pfeiffer, p. 712.
20. Ibid, p. 713.
21.Lusseau, p. 126.
22. Fuerst, p.171.
23. Ibid, p. 161.
24. Pfeiffer, p. 714 - 715.
25. Fuerst, p.161.
26. Ibid, p. 164.
27. Pfeiffer, p. 716.
28. Lusseau, p. 125.
29. Rowley., p. 152.

30. Ibid, p. 153.
31. Ibid, p. 153.
32. Lusseau, p. 150, and Fuerst, p. 98.
33. Ibid, p. 150.
34. Ibid, p. 151.
35. Rowley., p. 152 - 153.
36. Fuerst, p. 96, and Lusseau, p. 148.
37. Rowley., p. 153.
38. Fuerst, p. 99.
39. Rowley., pp. 153 - 154.
40. Ibid, p. 154.
41. Fuerst, pp. 97 - 98.
42. Lusseau, p.138.
43. Eissfeldt, p. 502.

٤٤- المراثي ٢ : ٢٦، ٢١.

45. Eissfeldt, p. 503.
46. Lusseau, p. 142 and Fuerst, pp. 201, 212.
47. Eissfeldt, p. 504.
48. Ibid, p. 504.
49. Furest, p. 210.
50. Ibid, p. 121- 213.
51. Ibid, p. 207.
52. Wesley J. Fuerst. The Books of Ruth, Esther, Ecclesiastes, The Song of Songs, Lamentations, A Commentary, Cambridge Univ. Press, Cambridge. London, 1975, p. 32.
53. Ibid, p. 34, 87.
54. Lusseau, p. 158.
55. Ibid, p. 158.
56. Ibid, p. 159.
57. Ibid, p. 161.
58. Ibid, p. 162.
59. Fuerst, p. 36 - 37.
60. Ibid, p. 37.
61. Ibid, p. 38.
62. Ibid, p. 39.

الفصل الثالث

1. E. Bickerman, Four Strange Books of the Bible Schocken Books, N. Y, 1967, p. 61.
2. Lusseau, p. 166.
3. Pfeiffer, p. 772.
4. Rowley pp. 136- 137.
5. Lusseau, p. 168.
6. Rowley p. 157.
7. Ibid, p. 157.
8. Ibid, p. 158 and Pfeiffer, p. 755.
9. Lusseau, p. 169.
10. Pfeiffer, p. 760.
11. Rowley pp. 159 - 160.
12. Lusseau, p. 173.
13. Ibid, p. 177.
15. Pfeiffer, p. 773.
16. Ibid, p. 779.
17. Pfeiffer, p. 782.
18. Rowley p. 162.
19. Ibid, p. 163.
20. Lusseau, p. 202.
21. Jacob Myers, I Chronicles, a New Translanon The Anchor Bible, Doubleday, N. Y., 1974. p. LXXXVII.
22. Lusseau, p. 193 - 194.
23. Ibid, p. 196.

24. Ibid, p. 197.
25. Ibid, p.200.
26. Ibid, p. 201.
27. Myers, p. LXIV.
28. Pfeiffer, p. 789.
29. Pfeiffer, p. 813.
30. Ibid, pp. 821 - 822.
31. Ibid, p. 824.
32. Ibid, p. 826.
33. Lusseau, p. 183.
34. Ibid, p. 184.
35. Pfeiffer, p. 831.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية:

- القرآن الكريم.
- الكتاب المقدس (كتب العهد القديم والعهد الجديد). دار الكتاب المقدس. القاهرة.
- اسماعيل راجي الفاروقي. أصول الصهيونية في الدين اليهودي- القاهرة ١٩٦٤.
- أرثركو ستلر امبراطورية الخزر وميراثها ترجمة حمدي متولي دمشق ١٩٧٨.
- عبد الكريم الخطيب. القصص القرآني. دار الفكر العربي. القاهرة. ١٩٦٥.
- محمد أحمد خلف الله. الفن القصصي في القرآن الكريم. القاهرة، ١٩٥١.
- الفخر الرازي، التفسير الكبير، الطبعة الثالثة، دار احياء التراث العربي بيروت.
- بطرس عبد الملك وآخرون. قاموس الكتاب المقدس بيروت، ١٩٦٤.
- جيمس فريزر. الفولكلور في العهد القديم ترجمة نبيلة ابراهيم. القاهرة.
- ابن حزم الأندلسي. الفصل في الملل والأهواء والنحل. القاهرة.
- م.ص. سيجال. حول تاريخ الأنبياء عند بني إسرائيل ترجمة وتعليق. حسن ظاظا بيروت ١٩٦٧.
- سيد فرج راشد. السامريون واليهود. الرياض- دار المريخ ١٤٠٦هـ.

- عبد العزيز صالح، الشرق الأدنى القديم، الجزء الأول، مصر والعراق، المطابع الأميرية القاهرة ١٩٦٧.
- محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، مكتبة الانجلو، القاهرة ١٩٧٧.
- ابن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، دار المعارف القاهرة.
- حسن ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي، القاهرة، ١٩٧٥.
- أبو المحاسن عصفور، تاريخ الشرق الأدنى القديم دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨١.
- محمد بحر عبد المجيد، اليهودية، القاهرة ١٩٧٧.
- محمد بيومي مهران، دراسات تاريخية من القرآن الكريم، الرياض.
- مراد كامل، الكتب التاريخية في العهد القديم، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة ١٩٦٨.
- ابن كثير، قصص الأنبياء، جزءان القاهرة.
- ــــــــ مختصر تفسير ابن كثير، تحقيق محمد علي الصابوني، دار القرآن الكريم، بيروت ١٩٨١م.
- موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، عارضة بأصوله العربية والعبرية حسين أتاي، جامعة أنقرة، ١٩٧٢.
- عباس محمود العقاد، ابراهيم أبو الأنبياء، بيروت، بدون تاريخ.
- عبد الوهاب النجار، قصص الأنبياء، مطبعة الحلبي القاهرة، ١٩٦٦.
- فاروق محمد جودي، الصهيونية واللغة، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٧.
- أحمد الثعلبي النيسابوري، قصص الأنبياء، القاهرة ١٩٥٤.

ثانياً: المصادر والمراجع العبرية:

- תורה נביאים כתובי ; לונדן 1956.

-אברהם אבן שושן -המלון החדש ; ירושלים 1980.

-בנימין אופנהיימר; הנבואה הקדומה בישראל ; ירושלים 1984.

- ישראל אפרת ; הפילוסופיה העברית העתיקה; הוצאת דביר; תל-אביב.

-שמעון ברנפלד; מבוא ספרותי-היסטורי לכתבי הקודש; דביר-תל- אביב 1929.

-מ. דובשני; עיקרי הנבואה-שעורים בנביאים אחרונים;הוצאת יבנה; תל-אביב 1975.

-יחזקאל קויפמן; תולדות האמונה הישראלית מימיקדם ועד בית שני; הוצאת מוסד ביאליק; תל-אביב תרצ"ח.

-ש.שריגא; מבוא לכתבי הקודש; הוצאת מבואות;ירושלים 1964.

-א. תלמג; ספר הברית ; הוצאת מוסד ביאליק; ירושלים 1974.

-תולדות ארץ ישראל; כרך א. משרד הבטחון ההוצאה לאור 1980.

ثالثاً: المصادر والمراجع الأوربية:

- P. Ackroyd, The First Book of Samuel, Cambridge Univ. Press 1971.
- W. F. Albright, From the Stone Age to Christianity, Monotheism and the Historical Process, 2nd edition, Doubleday and Co. N. Y., 1957.
- O. T. Allis, The Old Testament, its Claims and Critics, The Presbyterian and Reformed Pub, Co., 1972.
- B. W. Anderson, Understanding the Old Testament, Prentice-Hall, Inc., N. Y., 1975.
- G. W. Anderson, A Critical Introduction to the Old Testament, Lonodn, 1959.
- G. W. Anderson, The History and Religion of Israel, Oxford Univ, Press, 1966.
- H. Anderson, Historians of Israel, and II Chronicles, Ezra, Nehemiah, Lotterworth Press, Lonodon, 1962.
- Salo W. Baron, A social and Religious History of the Jews vol. I. N. Y. 1952.
- G. Barton, The Religion of Israel, Barnes and Co. N. Y., 1961.
- J. Bewer, The Literature of the Old Testament, Columbia Univ, Press, 3ra ed., 1962.
- E. Bickerman Four Strange Book of the Bible N. Y., 1967.
- J. Blauu. Modern Varieties of Judaism. N. Y. 1960.
- R. G. Boling. Judges, Doubeday. N. Y., 1975.
- J. H. Breasted, A History of Egypt, Bantam Books, N. Y. 30th Printing, 1967.

- J. H. Breasted, Development of Religion and Thought in Ancient Egypt, Univ. of Pennsylvania Press, Phila., 1972.
- J. Bright, A History of Israel, Phila., 1972.
- J. Bright. "The Book of Joshua" in, The Interpreters' Bible, N. Y., 1952.
- R. E. Clements, Exodus, The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible, Cambridge Univ. Press, 1972.
- H. Creelman, An Int. to the O.T. N. Y. , 1917
- R. De Vaux Ancient Israel, Vol. II Religious Institution, Mc Graw - Hill Book Co., N, Y., 1961.
- M. Dahood, Psalms I, 1- 50. Doubelday. N. Y. 1966.
- S. R. Driver, Introduction to the Literature of the Old Testament, Edinburgh, 1913.
- D. M. Dunlop. History of Jewish Khazars. Pinceton univ. Press. N. J. 1945.
- O. Eissfeldt, The Old Testament, an Introduction, trans. by P. R. Ackroyd, Harper and Row, N, Y., 1972.
- I. Epestein, Judaism, a Historical Presentation, Penguin Books, 1959.
- A, Erman, ed., The Ancient Egyptians, A Sourcebook of their Writings, Harper and Row Pub., New York, 1966.
- L. Finkelstein, "The Jewish Religion , its Beliefs and Practics", in, The Jews : their Religion and Culture, by L. Finkelstein, Schocken Books, N. Y., 1970.
- H. Frankfort Ancient Egyptian Religion, Harper and Row, N, Y., 1961.
- ________ Intellectual Adeventure of ancient man, Chicago.N,Y., 1964.

- Sigmund Freud, The Future of an Illusion, trans. by W. D. Robson- Scott, Doubleday and Co., N. Y., 1964.
- Sigmund Freud, Moses and Monotheism, trans, by K. Jones, Random House, 1939.
- W. J. Fuerst, The Book of Ruth, Esther Ecclediastes, The Song of Songs, Lamentations, Cambridge Univ. Press, 1975.
- Th. Gaster, Thespis. N. Y. 1961.
- A. Gelin "The Latter Prophets" in, Introduction to the Old Testament, ed. by A Robert and A. Feuillet Vol. I, Doubleday and Co., N. Y., 1970.
- W. Gesenius, Hebrew- Chaldee Lexicon of Old Testament, trans. by S. P. Tregelles, Eerdmans Pub. Co., Michigan, 13the printing, 1978.
- Louis Ginzberg, Legends of the Bible, The Jewish Publication Society of America, phila. 1956.
- N. Glazer, American Judaism, univ. of Chicago Press. 1957.
- C. Gordon, The Ancient Near East N. Y. 1965.
- J. Guttmann, Philosophies of Judaism, A History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosentweig, trans. by D. W. Silverman, Schocken Books, N. Y., 1973.
- A. Guillaume, Prophecy and Divination among the Hebrews and other Semites, N. Y., 1938.
- A. Halder, Associations of Cult Prophets among the ancient Semites, 1945.
- E. W. Heaton, The Old Testament Prophets, penguin Books, 1969.
- W. Herberg, "The choseness of Isral and the Jew of today" in Arguments and Doctrines, N. Y. 1970.
- R. T. Herford. The Pharisees. Boston 1962.

- Abraham J. Heschel, The Prophets, Vol II. Harper and Row, N. Y., 1962.
- S. H. Hooke, Middle Eastern Mythology, Penguin Books, Baltimore, 1963.
- C. Howie, The Date and Composition of Ezekiel, Phila. 1950.
- J. P. Hyatt, Jeramiah the Prophet of Courage and Hope N. Y. 1958.
- The Int. Jewish Ency. ed. by R. Ben Isaacson and D. Wigoger, Prentice- Hall, N. J. 1973.
- M. Kaplan, Judaism as a Civilization N. Y. 1967.
- Y. Kaufmann,. The Religion of Israel from its Beginning to the Babylonian Exile trans. by M. Greenberg, The Univ. of Chicago Press, 1960.
- ______ The Babylonian Captivity N. Y. 1970.
- N. Kiell, ed., The Psychodynamics of American Jewish Life, 1967.
- S. N. Kramer, Mythologies of the Ancient World, N. Y. 1961.
- C. Kuhl. The Prophets of Israel, Edinburgh, 1960.
- G. S. Kirk, Myth its Meaning and Function, London 1970.
- A. Lods, The Prophets and the Rise of Judaism, Lonodon, 1983.
- M. Margolis and A. Marx. A History of the Jewish People N. Y. 1969.
- A. Meadow and H. Vetter, "Freudian Theory and the Judaic Value System" in, The Psychodyomics of American Jewish Life, N. Y., 1967.
- J. Miller. and G. Tucker, The Book of Joshua, Cambridge Univ. Press. 1974.
- G. F. Moore, Judaism in the First Centuries of the Christian Era, Vol. II, Schocken Books, N. Y., 1971.
- G. F. Moore, The Literature of the Old Testament, Oxford, 1948.
- S. Moscati, The Face of the ancient Orient N. Y., 1960.
- J. Myers, I Chronicles, Doubleday. N. Y. 1974.

- W. O. E. Oesterly and H. Robinson, Introduction to the Books of the Old Testament, N. Y., 1939.
- Charles F. Pfeiffer, The Dead sea scrolls and the Bible. N. Y., 1969.
- R. H. Pfeiffer, Introducion to Old Testament, Harper and Row, N. Y., 1948.
- A. Phillips, Deuteronomy, Cambridge Univ. Press, 1973.
- J. R. Portrt, Leviticus, Cambridge Univ. Press, 1976.
- R. Rendtorff, God's History, a way through the Old Testament, trans. by G. C. Winsor, The Westminister Press, Phila., 1979.
- H. Ringgern, Israelite Religion, trans. by D. E. Green, Fortress press, Phila., 1966.
- J. R. Robinson, The First Book of Kings, Cambridge Univ. Press 1972.
- G. Robinson, Historians of Israel, I and II Kings, Lutterworth, London, 1962.
- Th. H. Robinson, Propehcy and the Prophets in Ancient Israel, N. Y., 1923.
- H. H. Rowley, The Growth of Old Testament, Harper and Row, 1963.
- D. Rudavsky. Modern Jewish Religious Movements N. Y. 1967.
- G. Scholem, The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality, Schocken Books, N. Y., 1971.
- R. B. Scott, The Way of Wisdom in the O. T., N. Y., 1971.
- R. S. Seltzer. Jewish People, Thought, The Jewish Experience in History N. Y., 1980.
- Abba H. Silver, A History of Messianic Speculation in Israel, Beacon Press, Boston, 1959.
- M. Skare. Conservative Judaism. Schocken Books N. Y. 1972.
- E. A. Speiser, Genesis, Doubleday, N. Y., 1964.

The Standard Jewish Encyclopedia, ed. by Cecil Roth, Massadah Pub. Co. Jerusalem, 1966.

H. M. Teeple, The Mosaic Eschatological Prophet, Phila. 1975.

- V. A. Tobin, "Amarna and Biblical Religion" in, Pharonic Egypt, The Bible and Christianity, ed. S. I. Groll, The Magness Press, The Hebrew Univ Jerasalem 1985.
- Leo Trapp. Judaism, Development and Life. Calif 1974.
- R. de. Vaux, Ancient Israel, N. Y., 1962.
- _______ The Bible and the ancient Near East N. Y., 1971.
- G Von Rad, The Message of the Prophets, Harper and Row, N. Y., 1965.
- J. Watts. The Books of Joel, Obadiah., Cambridge U.P. 1975.
- A. C. Welch, Kings and Prphets of Israel, London, 1952.
- A. C. Welch, Prophet and Priest in Old Israel, N. Y., 1953.
- Wilson, The Culture of Ancient Egypt, Univ. Of Chicago Press, 1961.
- Hans W. Wolff, The Old Testament, a Guide to its Writings, trans, by K. R. Crim, Fortress Press Phila., 1973.
- G. E. Wright. The Old Testament against its Environment. SCM Press 1968.
- Year Book of the Central Conference of American Rabbis XLV 1935.
- W. Zimmerli, The Law and Prophets, a study of the Old Testament, Harper and Row, N. Y., 1965.